BIBLIOTECA DI CULTURA MODERNA

GUIDO DE RUGGIERO

STORIA DELLA FILOSOFIA

PARTE TERZA

RINASCIMENTO RIFORMA E CONTRORIFORMA

VOLUME II

SECONDA EDIZIONE

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1937

BIBLIOTECA DI CULTURA MODERNA
N. 184 - II

RINASCIMENTO RIFORMA
E CONTRORIFORMA

DELLO STESSO AUTORE:

Storia della filosofia. Parte I: *La filosofia greca*, in 2 volumi, Bari, Laterza, 1934[3].

— Parte II: *La filosofia del Cristianesimo*, in 3 volumi, Bari, Laterza, 1934[2].

— Parte III: *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, in 2 volumi, Bari, Laterza, 1937[2].

— Parte IV: *La filosofia moderna.* I. L'età cartesiana, Bari, Laterza, 1933.

La filosofia contemporanea, in 2 volumi, Bari, Laterza, 1929[3].

La scienza come esperienza assoluta, Bari, 1912.

Sommario di storia della filosofia italiana, Messina, Principato, 1925.

Problemi della conoscenza e della moralità, Messina, Principato, 1926[2].

Sommario di storia della filosofia (Antica - Medievale - Moderna), Bari, Laterza, 1934[3].

Filosofi del Novecento *(Appendice a la filosofia contemporanea)*, Bari, Laterza, 1934.

EDIZIONI SCOLASTICHE:

KANT, Pensiero ed esperienza, Bari, Laterza, 1934[b].

— **Il principio della moralità**, Messina, Principato, 1934[2].

— **Principii di estetica**, Bari, Laterza, 1936.

CARTESIO, Il discorso sul Metodo, Firenze, Vallecchi, 1931[2].

SCRITTI DI STORIA POLITICA:

L'Impero Britannico, Firenze, Vallecchi, 1921.

Il pensiero politico meridionale nei secoli XVIII e XIX, Bari, Laterza, 1922.

Storia del liberalismo europeo, Bari, Laterza, 1925.

GUIDO DE RUGGIERO

STORIA DELLA FILOSOFIA

PARTE TERZA

RINASCIMENTO RIFORMA E CONTRORIFORMA

VOLUME II

SECONDA EDIZIONE

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1937

V

L'ARISTOTELISMO DEL CINQUECENTO

1. Pomponazzi e il problema dell'anima. — Nella storia dell'aristotelismo non c'è, come altrove s'è detto, soluzione di continuità tra il Medio Evo e il Rinascimento. Aristotele è il filosofo della scuola, e la scuola è tradizionalista e conservatrice. Se prendiamo qualunque scritto d'ispirazione peripatetica, abbiamo l'impressione di ritrovarci nell'ambiente familiare del vecchio scolasticismo: la forma dell'argomentazione è identica, se pure un po' più agile e snodata, le autorità discusse sono le medesime, antiche, arabe e cristiane, tutte collocate sopra un sol piano mentale; la natura dei problemi e il modo di proporli non subiscono a loro volta grandi innovazioni. Tuttavia, i mutamenti spirituali dell'ambiente storico si fanno sentire anche qui, se non con forti scosse, almeno con riadattamenti graduali delle formule della scuola. L'intuizione dell'uomo e il sentimento della natura che caratterizzano, come sappiamo, la filosofia platonica del Rinascimento, rappresentano le esigenze dominanti anche dell'aristotelismo cinquecentesco. Questo espone le sue dottrine, non diversamente dagli altri indirizzi del tempo,

in forma d'interpretazioni del sistema del suo filosofo, incanalando il proprio lavoro nelle grandi correnti dell'esegesi aristotelica del passato, che si dividono in tre rami principali, esprimenti tre diverse mentalità storiche: il primo fa capo ad Alessandro di Afrodisia, il secondo ad Averroè, il terzo a Tommaso d'Aquino; e rispettivamente simboleggiano lo spirito antico, arabo e cristiano. Per darne una sommaria caratterizzazione, basti accennare, che, dei due primi, l'uno tende a una concezione naturalistica della realtà, intrinsecando le forme delle cose alla materia; l'altro, cioè l'averroismo, a una concezione idealistico-platonica, facendo delle forme qualcosa di avventizio, che sopraggiunge dall'alto sulla materia, per illuminarla e foggiarla: tutti e due insieme poi si oppongono, in quanto estranei ad ogni interesse confessionale e teologico, al tomismo, che si sforza di piegare il testo di Aristotele a un senso conforme alla dommatica cristiana.

Se noi ci proponessimo di studiare particolarmente queste tre filosofie, dovremmo attenuare la rigidezza delle precedenti distinzioni: nè l'alessandrismo è così naturalistico, che non includa molti elementi e residui platonici; nè l'averroismo è così idealistico, che non abbia affinità col naturalismo; anzi s'è visto che la scuola padovana l'ha inteso appunto in questo senso. E la dottrina di san Tommaso, a sua volta, se contiene dei dommi incompatibili con Aristotele, come quello della creazione dal nulla, dell'origine del mondo nel tempo, del Dio personale e dell'immortalità dell'anima, per altri aspetti invece collima con quelle di Alessandro ed Averroè, ed a volte le corregge con un'interpretazione più ortodossa dal punto di vista peripatetico. Ma noi non vogliamo studiare, in questa sede, le

tre filosofie [1]; il nostro assunto è di prenderle, così come ci si presentano nei testi del Cinquecento, a guisa di simboli o d'insegne di atteggiamenti mentali diversi, secondo cui si va orientando il pensiero dei nuovi interpreti. Le sommarie notazioni precedenti bastano quindi al nostro scopo.

Ora, ciò che caratterizza l'aristotelismo del secolo XVI, nelle sue manifestazioni laiche, le sole che, fino all'età della Controriforma, hanno un interesse per la storia del pensiero, è che esso prende come sua insegna Alessandro, mentre l'aristotelismo dei due secoli precedenti aveva per guida Averroè. Il mutamento è pieno di significato, sia perchè l'alessandrismo è più consono alle tendenze naturalistiche del tempo, sia perchè l'averroismo, distaccando dall'uomo l'intelletto, per farne una essenza trascendente e divina, contrasta col vivo senso della personalità umana, che è proprio della cultura umanistica. Certo, invano cercheremmo nelle fonti cinquecentesche un esplicito riferimento a queste ragioni; Averroè conserva ancora nella scuola una grande autorità, e le sue opinioni sono riguardosamente discusse, e in parte anche accettate; ma l'orientamento fondamentale del pensiero non è più quello di prima, e la designazione stessa di averroista non richiama più alla mente nessuno dei tratti caratteristici dell'averroismo precedente. Basti pensare che il Cardano poteva chiamare con questo nome il Pomponazzi che, come vedremo, si distacca nettamente da Averroè nella soluzione del problema dell'anima; e che tra gli averroisti viene annoverato Agostino Nifo, difensore dell'immortalità dell'anima contro Pompo-

---

(1) Le abbiamo infatti già studiate nei volumi precedenti della nostra *Storia*.

nazzi. L' indeterminatezza della designazione mostra chiaramente che anche il contenuto a cui si riferiva si fa più fluttuante e incerto.

Fondatore della nuova esegesi aristotelica è Pietro Pomponazzi, nato a Mantova nel 1462, professore di filosofia negli studi di Padova, di Ferrara, di Bologna (dove morì nel 1525). Lo scritto che ha dato più larga risonanza al suo nome, ed ha acceso nella scuola peripatetica una disputa durata quasi un secolo, è un opuscolo *Sull'immortalità dell'anima*, pubblicato a Bologna nel 1516. Quivi è combattuta l'opinione di Averroè, che l' intelletto sia separato dall'uomo, unico per tutti gl' individui e immortale, e che l'uomo non abbia di proprio che un'anima inferiore, sensibile e vegetativa, dipendente dal corpo, e quindi mortale. L' intelletto, secondo il Pomponazzi, non può essere del tutto indipendente dal corpo, perchè, per funzionare, ha bisogno che la fantasia gli offra le immagini, e queste ultime hanno origine materiale e corporea. Tale spiegazione è più conforme alla dottrina di Aristotele, che nega all'anima intellettuale il carattere di una sostanza in sè compiuta e sufficiente, e ne fa una forma del corpo organico; mentre la concezione di Averroè, separando l' intelletto, annulla l' unità della persona ed incorre nello stesso errore di Platone, che rende il rapporto tra l'anima e il corpo non meno estrinseco di quello che v' è tra il bove e il giogo (1).

Ma, se l' intelletto dipende dal corpo, ne segue forse che esso sia qualcosa di materiale? Per Pomponazzi, vi sono due specie ben distinte di dipendenze, nell'essere e nell'operare; e l' intelletto di-

(1) Pomponazzi, *De immortalitate animae*, c. 4-6.

pende dal corpo nella sua operazione, non già nella sua esistenza. Nella terminologia della scuola, la stessa cosa si può esprimere dicendo, che l' intelletto ha bisogno del corpo *ut obiecto*, e non *ut subiecto*. Come soggetto, vuol dire essere ricevuto nel corpo in modo quantitativo e materiale, a guisa delle virtù organiche; e l' intelletto, evidentemente, non si trova così nell'organismo, perchè può riflettere su sè stesso, discorrere, intendere gli universali, ciò che nessuna virtù organica può fare. Tuttavia, poichè è congiunto col senso, non può esser del tutto sciolto dalla materia e dalla quantità, ed ha pertanto bisogno del corpo come oggetto (1).

Indipendente per natura, dipendente per funzione, « l' intelletto ha così un'esistenza intermedia tra le cose immateriali e le materiali; esso non si compendia totalmente nell' *hic et nunc*, nè se ne libera del tutto, non è schiettamente universale nè particolare; non è tutto nel tempo nè fuori del tempo ». E di qui appare che le presunte contradizioni di Aristotele, il quale ora fa dell' intelletto qualcosa di separabile e d' immateriale, ora d' inseparabile e materiale, non sussistono, perchè egli si riferisce ora all'uno, ora all'altro aspetto della natura intellettuale (2).

La tesi del Pomponazzi non è affatto materialistica; tale sarebbe se facesse dipendere l'anima dal corpo *ut subiecto;* ma essa esclude nettamente questa ipotesi. Invece sono patenti le affinità del suo motivo ispiratore con quello del platonismo ficiniano, che fa dell'anima un'essenza intermedia, e ripone in tale medietà il suo valore peculiare. Ma

(1) Ibid., c. 9.
(2) Ibid., c. 9.

le conseguenze sono ben diverse, perchè mentre il Ficino attribuisce all'anima una vita immortale, il Pomponazzi invece, legato alla rigida premessa aristotelica che l'anima intellettuale abbia bisogno, per funzionare, del fantasma corporeo, è costretto a concludere che, con la morte del corpo, viene a mancarle la condizione, se non dell'esistenza, almeno di ogni attività. Ciò equivale a negare l'immortalità dell'anima, perchè a che giova dire che essa persista, se non può in alcun modo funzionare, una volta disciolta dal corpo? Pomponazzi veramente non trae, in modo esplicito, tale conseguenza, ma si limita a dire che la questione dell'immortalità è un problema neutro, giocando un poco sulla medietà dialettica tra l'immortale e il mortale. Ma, se egli può fondatamente affermare che l'anima, pur legata al corpo «odora in qualche modo d'immortalità», il senso di quest'affermazione non ha nulla in comune con l'idea di una sopravvivenza individuale dopo la morte, anzi tende ad escluderla, compendiando già nella vita presente quei valori che di solito vengono trasferiti in un al di là.

Tale tendenza è chiaramente espressa dalle obiezioni che il Pomponazzi formula e risolve, per confermare la sua tesi. Negando un'altra vita, non si toglie all'uomo di realizzare il suo destino finale? e non si rende la morte il più grande male immaginabile? e non si vanificano le esigenze della giustizia, che vogliono premiati i buoni e puniti i malvagi? La risposta a questi dubbi ci mostra indirettamente che Pomponazzi non s'arresta alla soluzione « neutra » del problema. Quanto al fine dell'uomo, egli dice che il genere umano è come un unico corpo formato di diverse membra, che hanno diverse funzioni, ordinate tuttavia secondo il criterio dell'utilità co-

mune: non c'è quindi un fine unico per tutti gli uomini, ma vi sono tanti fini, quante funzioni e situazioni dei singoli individui. Inoltre, facendo dell'uomo un essere intermedio tra gl'immortali e i mortali, non gli si attribuiscono soltanto dei fini particolari ed egoistici, ma gli si dà anche l'ansietà di sorpassarli in una visione più alta della propria natura. È falso dire, p. es., che, se l'anima è mortale, nessuno vorrà morire per la patria, per gli amici, per la virtù; una condotta onesta e virtuosa porta con sè una felicità, se pur non duratura, certo incomparabile con l'esistenza miserabile di una vita viziosa. Ma c'è di più: si dice che il vizio non sarebbe punito, nè la virtù ricompensata; invece, « nessun male resta essenzialmente impunito, e nessun bene non rimunerato. Infatti il premio e la pena sono di due specie, l'una essenziale e inseparabile, l'altra accidentale e separabile. Il premio essenziale della virtù è la stessa virtù, che fa l'uomo felice; e niente può avere il genere umano di più grande della virtù, che, essa sola, rende l'uomo sicuro, immune da ogni perturbazione, tale che nulla teme nè spera, ma si mantiene uniforme negli eventi prosperi e negli avversi ». Al contrario, il vizio è pena a sè stesso, perchè, anche sottratto a una punizione estrinseca, implica un interno dissidio dell'anima, quindi ansie, tormenti, rimorsi, infelicità. Anzi, aggiunge il Pomponazzi, quando il bene vien premiato accidentalmente, il bene essenziale scema e si degrada, come avviene quando l'opera virtuosa è suggerita dalla speranza del premio; mentre il premio intrinseco è maggiore se è dissociato da ogni vantaggio accidentale. E viceversa, la punizione estrinseca diminuisce quella intrinseca, « perchè la pena della colpa è maggiore della pena del danno, e quando quest'ul-

tima si aggiunge alla colpa, ne scema l'entità ». Com' è allora che le religioni immaginano l' immortalità dell'anima, e i premi e le pene dell'altra vita? C' è, risponde Pomponazzi, della gente che, per mantenersi sulla diritta via, ha bisogno di essere intimorita o sorretta; quelle escogitazioni hanno dunque il valore di mezzi politici ad uso delle masse (1).

Che la dottrina del Pomponazzi, negando l' immortalità nel senso tradizionale delle religioni positive, portasse in sè una intuizione nuova dell' immortalità, non più estesa nel tempo, ma formata di valori che sorpassano il tempo, fu compreso da qualche contemporaneo. Per es., il Cardano osservava che coloro che fanno l'uomo mortale lo rendono più divino dei loro avversari, perchè gli attribuiscono un'autonomia che compete a Dio soltanto (2). Ma generalmente, nella disputa che si accese vivacissima intorno all'opuscolo del Pomponazzi, la tesi fu interpretata nel suo senso più immediatamente irreligioso. Il Contarini e il Nifo in due libelli pubblicati a poca distanza con lo stesso titolo *(De immortalitate animae)* opponevano al Pomponazzi che alla conoscenza intellettuale non è necessario il concorso del fantasma sensibile, ma soltanto accidentale, come la parete sulla quale l'occhio vede il colore non è essenziale al colore stesso. L' intelletto conosce essenzialmente per mezzo delle specie intelligibili; per conseguenza, anche dissociato dal corpo, non è per nulla impedito nelle sue funzioni (3). E il Contarini aggiungeva molti argomenti tolti di

---

(1) Ibid., c. 14.

(2) CARDANO, *Opp.* II, 500, Lugduni, 1665; ap. FIORENTINO, *Pietro Pomponazzi*, « Studi storici su la scuola Bolognese-Padovana del secolo XVI », Firenze, 1868, 1, 188.

(3) NIFO, *Libellus de immortalitate*, c. 62.

peso alla *Teologia platonica* del Ficino; p. es., che l'intelletto è attività riflessa, la quale ritorna sopra sè medesima, ciò che nessun organo naturale è in grado di fare; e che la sfera della sua azione è universale, mentre le capacità organiche sono limitate a una sfera particolare. Il Pomponazzi a sua volta rispondeva al Contarini con un'*Apologia* e al Nifo con un *Defensorium*, confutando le loro obiezioni. Che l'intelletto abbia la capacità di riflettersi, egli diceva, non basta per provare il suo carattere separato, perchè anche il senso si riflette e sa di sentire pur essendo innegabilmente legato a un organo. Inoltre la conoscenza degli schietti universali, scevri da ogni rapporto coi fantasmi sensibili, che gli avversari attribuiscono all'anima intellettiva, è dichiarata inammissibile; per quanto astratto dai sensi, il lavoro dell'intelletto è sempre condizionato da essi e ne conserva, più o meno visibili, le tracce.

La morte del Pomponazzi, nel 1525, non pose fine alla polemica, che si protrasse a lungo, tra fautori e avversari dell'immortalità dell'anima. Ma se i primi ebbero opportunità di esporre liberamente le loro tesi e le loro argomentazioni, gli altri invece furono ostacolati dalla cresciuta vigilanza dell'inquisizione ecclesiastica. Ancora il Pomponazzi aveva potuto enunciare, quasi indisturbato, delle proposizioni apertamente irreligiose; ma, qualche anno più tardi, la crisi della Riforma poneva fine alla tollerante indifferenza della chiesa romana e costringeva i fautori di opinioni eterodosse a usar mille accorgimenti e ripieghi per dissimulare il proprio pensiero. E i seguaci di Pomponazzi riuscirono così bene a nascondersi tra le pieghe dei loro ampi paludamenti aristotelici e a irretirsi tra le distinzioni di quel ch'è vero secondo Aristotele e quel ch'è vero

secondo la fede, che a noi moderni, ignari dei sottintesi e delle formule convenzionali della scuola, riesce molto difficile intendere ciò che realmente essi volessero dire.

Dalla pleiade degli scritti che in tutto il Cinquecento furono pubblicati a sostegno dell' immortalità dell'anima, neppur uno emerge con qualche segno di originalità: il Ficino, da solo, aveva esaurito interamente il tema, ed a lui si ricongiungono, di prima o di seconda mano, quei tardivi apologisti. Ricorderemo tuttavia, per la notorietà degli autori, due opere del Fracastoro e del Vives. La prima, in forma dialogica, s' intitola *De anima*, e riproduce il vecchio argomento, che l'anima intellettuale compie molte operazioni che non hanno nessun rapporto col corpo; aggiungendo però di proprio, che esistono anche altri atti i quali, pur avendo bisogno di un veicolo sensibile, trascendono nel loro significato tutto ciò ch' è corporeo: tali le divinazioni e i miracoli (1). L'altra opera, di Ludovico Vives *(De anima et vita*, in tre libri), si sforza di fondare l' immortalità dell'anima sul concetto aristotelico che *res omnis sic habet se ad esse, quemadmodum ad operari*. Ora l'uomo conosce sensibilmente ed intellettualmente: la prima conoscenza ha come suo oggetto adeguato le cose materiali; perchè dovrebbe invece il pensiero delle cose eccelse e divine mancare di un oggetto proprio? La mente che, sola tra le so-

---

(1) FRACASTORO, *De anima* (opp. cit.), pp. 561-2. Il dialogo è rimasto incompleto per la morte di Fracastoro, avvenuta nel 1553. Ma già in un'opera precedente, *Turrius, sive de intellectione* in due libri, egli aveva affrontato un tema affine, sostenendo principalmente queste due tesi: che l'anima nell' intellezione sia soltanto ricettiva (I, 372) e che la specie sensibile e la specie intelligibile siano una stessa specie, la quale si presenta in modi diversi al senso e all' intelletto (I, 414).

stanze sublunari, si eleva alle essenze immortali, è dunque essa stessa immortale (1).

Tra gli eredi spirituali del Pomponazzi nello studio padovano, il Cesalpino, nelle sue *Quistioni peripatetiche,* prende le mosse dal problema della individuazione. Come si moltiplica l'intelligenza umana, che è unica nel suo principio, secondo la moltiplicazione degl'individui? E la risposta è che le intellezioni sono numerose per la moltitudine di coloro che le ricevono, ma sono una sola, in rapporto all'oggetto che viene da tutti inteso. « Quindi, se dal punto di vista degl'intelligibili, l'intelletto è unico, dal punto di vista del soggetto intelligente, esso si moltiplica secondo la moltitudine degli uomini » (2). Il Cesalpino vorrebbe così conciliare il principio averroistico dell'unità dell'intelletto con la pluralità delle anime individuali, assicurando a queste ultime l'immortalità che Averroè attribuisce al primo. Ma la conciliazione è illusoria, perchè se la vera sostanza, come lo stesso Cesalpino espressamente riconosce, è l'intelligibile, quale valore e quale permanenza potranno avere i « punti di vista » individuali attraverso cui essa si riflette? E, poste comunque quelle individuazioni, come potranno sussistere senza una materia, che divida e moltiplichi l'unico raggio intellettuale? L'individuazione dell'anima è dunque minacciata da due parti, perchè dall'una l'intelletto tende a confondersi con Dio, dall'altra la pluralità degli individui animati affonda nella materia. Tra l'immortalità di Dio e la mortalità dell'organismo naturale, la *medietas* dell'anima

(1) Vives, *De anima et vita,* Lugd., 1555, II, 128.

(2) Cesalpino, *Quaestionum peripateticarum,* libri V, Venet., 1593, lib. II, qu. 6, fol. 34 *a*; v. anche lib. II, qu. 2, fol. 28 *a*.

umana non può salvarsi che con la dottrina dell' immortalità intensiva e non estensiva, professata dal Pomponazzi.

Più sottile ed equivoca è la concezione dello Zabarella. Questi distingue due forme differenti, l'una che dà l'essere alle cose, l'altra che presuppone quell'essere già costituito e gli comunica una nuova perfezione o un nuovo atto. Nel linguaggio della scuola, la prima prende il nome di forma informante, la seconda di forma assistente. Per es., c'è la forma della nave che dà l'essere alla nave, e c'è il nocchiero che le dà l'atto. A quale delle due forme appartiene l'anima intellettiva? Secondo Averroè, l'anima è forma assistente, che sopravviene dall'alto a dare all'individuo organico la capacità di pensare; secondo Tommaso, l'anima è forma informante, che conferisce all'uomo l'essere stesso, e non una nuova funzione. Zabarella confuta l'opinione di Averroè con l'argomento tomista, che, se l'intelligenza è avventizia, si spiega che essa intenda, ma non già che l'uomo intenda[1]. Dunque, l'anima è forma informante; com'è allora che Aristotele fa del principio intellettuale, in cui l'essenza dell'anima si compendia, qualcosa di divino? Dire che esso è divino, risponde Zabarella, non significa che non sia umano, ma soltanto che v'è nell'uomo una dignità più che meramente umana[2]. In conclusione parrebbe che, con la dottrina dell'anima come forma informante,

(1) Per lo sviluppo di questo argomento, v. la mia *Filosofia del Cristianesimo*, III.

(2) ZABARELLA, *De mente humana liber* (in *De rebus naturalibus*, libri XXX, Venet., 1590), c. 9. In un altro scritto *De mente agente*, c. 12, Z. accetta la dottrina di Alessandro che l'intelletto agente è Dio, per la ragione che, c. 14, «minime conveniens est ulli praeter Deum facultatem attribuere faciendi actu intelligibilia, solum enim primum intelligibile id facere aptum est».

fondata sopra argomenti tomistici, dovessimo ritrovarci nella più schietta ortodossia cattolica; e invece ne siamo lontanissimi: Zabarella si serve di san Tommaso per confermare, contro Averroè, la tesi di Pomponazzi, che a lui sembra, più di ogni altra, vicina alla mente di Aristotele e alla verità. Qui il tentativo di giocare sull'equivoco delle due diverse forme d'immanentismo è patente (1).

Fuori del problema dell'immortalità, la psicologia dello Zabarella si muove con ben altra sicurezza. In un libro *De sensu agente* vediamo riproposta una quistione che già aveva molto interessato gli aristotelici del Due e del Trecento: posta l'analogia, che lo stesso Aristotele riconosce nel 3° del *De anima*, tra la sensibilità e l'intelletto, si domanda se il senso si distingua anch'esso in attivo e passivo. Alcuni hanno risposto affermativamente, considerando la luce, per mezzo della quale si attualizzano i sensibili, come un senso agente. Zabarella invece ritiene che le qualità sensibili bastino da sole a produrre le specie, e che la luce, piuttosto che un senso agente, sia un mero oggetto sensibile. Quindi egli segue la sentenza degl'interpreti greci, che la stessa facoltà sensibile agisca e patisca sotto diversi aspetti: l'anima riceve le impressioni per mezzo dell'organo animato e vi reagisce col suo giudizio. Per es., l'odorare non è solo un patir dall'oggetto, perchè allora l'anima, nel ricever gli odori, dovrebbe essa stessa odorare; invece essa sente, cioè reagisce. Certo, si tratta di un'azione diversa da quelle transitive, che passano da un oggetto a un altro; qui l'azione è immanente, restando nel medesimo soggetto (2).

---

(1) *De mente humana*, c. 9-11.

(2) *Liber de sensu agente* (nell'op. cit.), c. 1, 5, 7, 10.

Molto importante è poi un'altra opera dello Zabarella sulla visione (*De visu*, libri II), dove son poste in confronto le tre principali dottrine della filosofia greca intorno a quel tema. La prima, di Democrito, fa consistere la visione nella formazione dell'immagine nell'occhio: ma l'avere un'immagine, obietta giustamente Aristotele, non è un vedere, bensì un esser veduto: non vede cioè l'occhio su cui si forma l'immagine, ma quello di un altro osservatore che lo contempla. Una seconda dottrina, accennata da Platone nel *Timeo* e svolta da Galeno, vuole che la visione avvenga là dove si vede, mediante l'emissione di un *quid* (un fuoco, secondo Platone) dallo spirito visivo, che si congiunge con l'oggetto illuminato. E, poichè vedere un corpo celeste significherebbe trasmettere quel fuoco fino al cielo, il che è inverosimile, Galeno modifica la dottrina nel senso che lo spirito visivo non si protende che fino all'aria circostante, imbevuta dei colori degli astri e quivi si unisce con essi. A tale ipotesi, Aristotele aveva già opposto che l'occhio è di natura acquosa e non ignea; quindi il passaggio di quel fuoco, attraverso di esso, è una finzione arbitraria. E Zabarella aggiunge che, anche accettando la teoria dell'emissione, è sempre necessario, perchè la visione avvenga, che l'azione ritorni nel soggetto senziente: *nulla fit visio manente colore extra organum*. E allora a che serve quel doppio processo dell'uscire e del rientrare? *Natura non abundat supervacaneis*. Inoltre l'esperienza insegna che l'emissione della luce dall'oggetto luminoso lo rende visibile e non veggente; quindi si può argomentare che qualunque azione transitiva non faccia che creare nuovi oggetti di visione, non già la visione stessa. Resta la dottrina di Aristotele, della specie sensibile e del-

l'informazione dell'anima per mezzo dell'organo, che lo Zabarella accetta, non senza però rendersi conto delle sue difficoltà, già notate da Galeno. E cioè, che la specie o l'immagine dell'oggetto ricevuta dall'organo è impiccolita; quindi viene a mancare ogni criterio per giudicare della grandezza delle cose. Inoltre, poichè uno stesso oggetto è visto contemporaneamente e in modi diversi da innumerevoli soggetti, bisognerebbe che da esso partissero innumerevoli immagini differenti (1). Di queste difficoltà trarranno partito gli anti-aristotelici per formulare, come vedremo, una nuova dottrina della visione, escludendo del tutto le specie.

Ricordiamo infine la dottrina dell'anima dell'ultimo grande aristotelico della scuola padovana, Cesare Cremonini. Essa è sulla stessa linea delle precedenti, in quanto fa dell'anima una forma non separabile dalla materia se non astrattamente *(secundum rationem)*; sì ch'è impossibile *ut sit anima et non sit in corpore*. L'escogitazione di una forma assistente vien dichiarata un «sogno»: ogni forma che dà foggia a una porzione di materia è, per definizione, informante. Anche qui dunque, ci aspetteremmo una soluzione nettamente negativa del problema dell'immortalità; e invece il Cremonini, come osserva un suo biografo, ricade nelle esitazioni e nelle contradizioni così frequenti negli scrittori eterodossi del tempo (2). In fondo, non tutte le difficoltà vengono dalla paura dell'Inquisizione; in buona parte vi contribuisce lo stesso Aristotele con le sue due vedute inconciliabili — che hanno costituito in

---

(1) ZABARELLA, *De visus*, lib. II, c. 1-4.

(2) CREMONINI, *De anima*, II, lez. VII, XII; ap. MABILLEAU, *Étude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie (Cesare Cremonini)* p. 321 sgg.

ogni tempo il tormento di tutti gl'interpreti — l'una che fa dell'anima la forma del corpo, l'altra che fa dell'intelletto una sostanza separata. L'averroismo s'è attaccato alla seconda, l'alessandrismo alla prima; ma l'immortalità dell'anima individuale è esclusa dall'una e dall'altra egualmente. L'eternità dell'intelletto, del quale partecipano tutti gl'individui umani, non può profittare a nessuno di essi singolarmente, perchè nessuno s'identifica con quel principio divino in modo da compendiarne in sè tutta la vita. Tale sembra la conclusione anche del Cremonini (1).

2. Il Naturalismo. — La celebrità dell'opuscolo del Pomponazzi sull'anima ha in parte eclissato la fama di un altro suo libro, che pure non è meno interessante per chiarire le tendenze « libertine » del suo pensiero e il generale indirizzo naturalistico della scuola aristotelica del '500. Esso s'intitola *De naturalium effectuum causis, sive de incantationibus*, e concerne argomenti molto affini a quelli che abbiamo già trattati nel capitolo sulle scienze occulte. Per il Pomponazzi, Dio è causa universale, che agisce nel mondo sublunare solo mediante i corpi celesti, suoi strumenti, perchè un agente del tutto immateriale non potrebbe produrre nella realtà inferiore alcun effetto, senza un corpo intermedio, il cielo, che, per la purezza della propria essenza, è in grado di accogliere l'azione divina e di trasmetterla al mondo sublunare, di cui è confinante (2). L'astrologia

---

(1) A giudizio del Mabilleau, op. cit., p. 333. V. anche Fiorentino, op. cit., p. 332 sgg.

(2) Pomponazzi, *De naturalium effectuum causis* (Opera, Basil. 1567), p. 120.

del Pomponazzi riveste così un carattere schiettamente naturale e scientifico: le stelle sono tramiti fisici di un'azione oggettiva e impersonale, qual'è quella del Dio aristotelico; esse non turbano con arbitrarii e particolari influssi il corso generale delle cose, ma sono mezzi con cui si attua la normalità della natura. La conseguenza di queste premesse è che Dio non si occupi delle cose particolari e contingenti, ma, come legge suprema della creazione, presieda solo all'andamento generale dei fenomeni. Tale conseguenza sembra però esclusa dal Pomponazzi (1); ed è invece tratta dal Cremonini, sulle tracce di Aristotele e di Averroè. Non si tema, egli spiega, di far Dio ignorante delle cose particolari; l'ignoranza infatti è privazione, in un soggetto, di una conoscenza che gli è appropriata *(privatio in subiecto apto nato);* quindi non è ignorante il filosofo che non conosce l'arte del navigare, perchè questa non costituisce una perfezione filosofica. Similmente non si fa torto alla Provvidenza divina, togliendole la cura minuta dei casi particolari e attribuendole una presenza superiore alle vicende del mondo, simile a quella del comandante di un esercito, che tien disciplinati tutti i dipendenti (2). Ma, secondo il costume peripatetico, dopo di avere formulata questa dottrina, il Cremonini si scusa col dire che si è limitato ad esporre un'idea di Aristotele, anzi a trascriverla; e che del resto ciascuno può convincersi della falsità di essa, leggendo le critiche di Achillini e di altri uomini dotti, cui sottoscrive senza neppur ricordarle (3).

---

(1) In *De Fato, libero arbitrio et praedestinatione* (opp. cit.), V. 944, altrove. *De incantationibus*, p. 366 sgg. sembrerebbe invece ammetterla, limitatamente alle intelligenze celesti.

(2) Cremonini, *De coelo* (Venet. 1613), III, 361 sgg.

(3) Ibid., III, 372.

Il carattere del tutto naturalistico, e quasi fisico, del rapporto tra Dio, il cielo e il mondo, trova un'altra importante esplicazione nell'opera del Cesalpino. Secondo la comune tradizione aristotelico-tolemaica, a ciascun astro presiede un' intelligenza motrice, che è come l'anima di quel corpo. Il Cesalpino invece vuole un più rigido assetto unitario del cosmo e riduce a una mera apparenza la molteplicità di quei principii intelligenti. L' intelligenza che muove tutto il cielo, egli dice, è una sola, perchè unico è il cielo; ma, in quanto muove le varie parti, essa si pluralizza, « nello stesso modo che una medesima anima sensitiva si chiama vista nell'occhio e udito nell'orecchio » (1).

La tendenza ad escludere ogni arbitrario intervento animistico che turbi la regolarità delle leggi cosmiche è comune a tutta la scienza aristotelica del '500 e costituisce, come s' è altrove notato, un potente freno alla sbrigliata fantasia del contemporaneo neoplatonismo. Dal principio aristotelico che ogni azione fisica è trasmissibile solo col contatto, il Pomponazzi trae, nell'opera testè citata, una serie di conseguenze di grande interesse sull'opera dei demoni, sugl' incantesimi, sui miracoli ed altrettali superstizioni molto diffuse ai suoi tempi. In linea generale, egli afferma che non bisogna introdurre sostanze angeliche o demoniache per spiegare gli effetti straordinari che si producono nella natura: basta ricorrere ai principii normali, che sono Dio e le intelligenze celesti, le quali agiscono sul mondo per mezzo degli astri. Ogni altra azione isolata e saltuaria di angeli o di demoni implicherebbe mutazioni inesplicabili delle loro nature separate e

(1) Cesalpino, op. cit., II, qu. 6, fol. 34 *a*.

porterebbe alterazioni materiali che nessuno spirito può immediatamente produrre (1). Non ad angeli immondi, ma a cattivi umori vanno attribuiti alcuni morbi: come potrebbero delle essenze immateriali, prive di mezzi adeguati, far cose che neppur le intelligenze astrali, aventi per loro veicolo i corpi celesti, possono fare? E i miracoli, a loro volta, esclusi naturalmente quelli cristiani, si possono spiegare fisicamente, senza bisogno di potenze soprannaturali, ammettendo che esistano in alcuni individui delle energie potenziali che, solo in certi casi, e in presenza di condizioni determinate, si traducono in atto. Come il rabarbaro ha il potere di espurgare il colera solo quando è « attuato » per mezzo del calore naturale, così il potere del taumaturgo e del mago si realizza in individui particolarmente atti a riceverne l'influsso (2). Nello stesso modo si spiegano anche gl'incantesimi e le stregonerie. Ma di fronte a vedute di tanta spregiudicatezza—molto superiori alla mentalità del tempo — se ne trovano altre, ingenue o bizzarre, come questa: che le orazioni fatte presentemente dai cristiani giovano ad essi allo stesso titolo che gl'inni pagani giovarono un tempo ai fautori del gentilesimo; perchè allora le stelle li favorivano; ora non più, e invece son propizie ai nuovi oranti! (3).

Allo stesso ordine d'idee aderisce il Cesalpino nel suo scritto *Daemonum investigatio peripatetica*, dove sostiene che i demoni, appartenendo al regno delle intelligenze separate, che stanno nel mezzo tra Dio e gli uomini, non possono avere un immediato

---

(1) Pomponazzi, *De incantationibus*, op. cit., p. 300.
(2) Ibid., p. 44.
(3) Ibid., c. 12, citato anche dal Cassirer.

commercio umano, privi come sono di sensibilità. Essi son capaci, sì, di piegare alle proprie voglie la volontà di un individuo; ma dovunque c'è una vera e propria alterazione materiale, questa non può essere prodotta da un demone senza un mezzo fisico. « Come non è l'arte medica che altera i corpi dei malati, ma son le forze dei medicamenti di cui si serve il medico; così i demoni, benchè possano muovere col solo cenno, non possono tuttavia modificare i corpi senza servirsi di mezzi naturali » (1).

Il determinismo astrologico testè esaminato interferisce coi concetti della libertà umana, della predestinazione e della provvidenza. Il Pomponazzi, che affronta questi problemi in un lungo scritto *De fato, libero arbitrio et praedestinatione*, si mostra ben conscio del contrasto tra libertà e determinismo, ma tenta nondimeno di conciliare insieme l'una e l'altro. Egli accoglie l'idea di una generica predestinazione come vocazione data da Dio ai credenti, che non annulla la loro libertà. L'opera divina sarebbe mutila e imperfetta, se a fianco o al di sopra della natura necessariamente determinata, non avesse posto la natura libera dell'uomo. E qui egli trova modo di portare il contributo degli aristotelici agli elogi che tutta la filosofia del tempo prodiga all'uomo, « medietà » del creato, che ha in suo potere la forza di elevarsi fino alla divinità o di degradarsi al livello dei bruti. La predestinazione non è altro, per il Pomponazzi, che il conferimento di questa natura peculiare, dotata di libertà; e si distingue dalla grazia di elezione in senso stretto, concessione non sincera alle credenze religiose del cattolicesimo. Pertanto,

---

(1) CESALPINO, *Daemonum investigatio peripatetica*, c. 8, 19, 20.

nella predestinazione dell'uomo c'è la possibilità del peccato, non già la necessità di esso; quindi c'è incertezza da parte degli eventi futuri e contingenti, certezza da parte del presente e del passato, che è determinato in quanto già esiste (1). Il che equivale a negare la predestinazione nel senso della dommatica cristiana, e ad assumere una generica grazia pelagiana conferita da Dio all'uomo con l'atto stesso della creazione.

In maniera analoga si riscatta la libertà dal determinismo degli astri. Questo, per il Pomponazzi, concerne soltanto il governo generale delle cose mondane e non si estende alla produzione di ciascuna di esse in particolare (2); quindi lascia all'azione dell'individuo un margine di libertà non minore di quello che, nelle concezioni moderne, lasciano le leggi fisiche. L'azione dei corpi celesti si limita a imprimere il movimento a tutta la natura; e perciò l'uomo v'è soggetto per quella parte della sua personalità che appartiene al mondo fisico. Pure, s'è accennato che nel Pomponazzi (e non diversamente negli altri aristotelici) v'è un residuo di credenze astrologiche di diversa origine, che stringono molto più da vicino la vita e le sorti dei singoli individui. Come si salva la libertà, se un determinato congiungimento di astri determina il carattere e il destino di un uomo fin dalla nascita? Il Pomponazzi non si è neppur proposto questo problema; l'ha invece formulato e risolto, in senso analogo al neoplatonismo ficiniano, il Cremonini. Secondo questi, l'uomo può vincere la fatalità degl'influssi siderali, sottraendosi alla costel-

---

(1) Pomponazzi, *De fato, libero arbitrio et praedestinatione* (libri V, nelle Opp. cit.), V, c. 7.

(2) Pomponazzi, *De natur. effect.*, ecc., p. 308.

lazione che lo tiene sotto il suo dominio, e subordinando ad altre stelle l'indirizzo della propria vita. Gli alti spiriti volgono il loro pensiero e la loro attività non a quegli astri inferiori che un moto incessante trascina, ma a quelle stelle fisse in cui risiedono i valori permanenti del bene e del bello. Ciascuno è responsabile del motore che segue e non è mai così impedito dalla materia, che non possa con uno sforzo di pensiero e di volontà sorpassare la sfera in cui la sorte l'ha originariamente rinchiuso (1).

Come risulta dalla rapida indagine precedente, il platonismo e l'aristotelismo della Rinascenza, malgrado la diversità delle rispettive insegne e l'asprezza della reciproca avversione, concordano sostanzialmente nella loro intuizione della natura e, in parte almeno, nel loro sentimento del valore e della dignità umana. Le principali differenze tra gli uni e gli altri concernono il diverso abito mentale delle rispettive scuole, più incline al fantastico e al soprannaturale la platonica, più propensa alle spiegazioni puramente fisiche la peripatetica. Inoltre la prima è meno legata nel suo movimento speculativo al suo modello originario, data la relativa fluidità del pensiero platonico; la seconda è inceppata dalla rigida struttura sistematica della filosofia di Aristotele, quindi è meno dell'altra aperta ad accogliere elementi che contrastano con la tradizione scolastica. Tuttavia, attraverso gl'immutati schemi e le virtuosità scientifiche dell'aristotelismo, si sente che circola qualcosa di nuovo, uno spirito curioso e inquieto che non s'appaga più delle antiche soluzioni dei problemi cosmici e, pur non avendo ancora la forza di rompere la

---

(1) MABILLEAU, op. cit., pp. 262-264.

compatta volta dell'universo peripatetico-tolemaico, la va lentamente incrinando. L'esame della fisica padovana del '500 ce ne darà la conferma.

3. La fisica. — La storia della fisica del Rinascimento è stata scritta in base ad una opposizione stilizzata e fallace tra l'aristotelismo e il copernicanesimo, come se da una parte non si addensassero che tenebre e dall'altra soltanto sfolgorasse la luce. Questa immaginazione è stata in gran parte suggerita dallo studio del *Dialogo dei massimi sistemi* di Galileo, dove il contrasto delle due vedute del mondo risulta schiacciante per l'aristotelismo, che vien frantumato e polverizzato da una critica d'insuperabile vigore e di luminosa evidenza. Non si è considerato però, che a tanta padronanza critica Galileo non è giunto se non dopo una lunga e assidua meditazione degli scritti della scuola, e che l'ironia stessa di cui li fa segno esprime più che altro un senso di liberazione. In fondo, l'opera di Copernico offriva a Galileo un'intuizione luminosa, ma rapida e non particolareggiata; tutta la massa dei problemi, delle difficoltà, dei dubbi, che quell'intuizione doveva attraversare, per elevarsi a una complessa e organica visione del mondo, era data dalla scienza degli aristotelici. E, insieme con la materia da rimeditare, erano dati da essa non pochi punti di orientamento della ricerca.

L'economia del presente lavoro non ci consente di esplorare tutto il campo (finora quasi sconosciuto) della fisica aristotelica del '500. Ci limiteremo soltanto a scoprirne qualche zona, nella speranza che altri possano essere invogliati a estendere la nostra ricerca, e a rintracciare tutte le fonti del pensiero di Galileo.

Tra gli aristotelici padovani, l'ingegno più quadrato e robusto è Giacomo Zabarella (1532-1589), autore di una grande opera in trenta libri, *De rebus naturalibus*, il cui titolo stesso denota l'orientamento della ricerca verso i problemi della fisica. L'opera consta di monografie separate, ciascuna delle quali tratta un gruppo di quistioni; e, in questa sua composizione molto più agile delle vecchie somme ci segnala, già dall'esterno, il particolarizzamento degl' interessi scientifici che caratterizza i nuovi tempi. Due libri sulla natura dei corpi gravi e leggeri trattano della diversa velocità con cui i diversi elementi si muovono verso i rispettivi luoghi naturali. Lo Zabarella enuncia le due opposte ipotesi: o che gli elementi si muovano perchè attratti dai propri luoghi, o che essi siano spinti lontano dal moto rapidissimo del cielo, in guisa che, quanto più pesanti essi sono, tanto più si allontanano: massimamente la terra, meno l'acqua, e via via l'aria e il fuoco. Ognuna di queste ipotesi dà luogo a notevoli difficoltà, la prima, perchè il luogo può muovere come fine o come causa efficiente; e il fine si può concedere. ma, da solo, non basta a produrre il moto fisico; occorre dunque un efficiente, e tale non è il luogo, il quale non è in grado di muovere il corpo che è già in esso (perchè allora riposa), nè quello che non c'è ancora (perchè il moto non si fa che per contatto). La seconda ipotesi poi, ponendo un motore estrinseco e violento, nega di fatto che esista quel movimento naturale che si trattava di spiegare [1].

(1) Zabarella, *De motu gravium et levium* (in *De reb. natur.*), I, c. 2, 3.

La quistione si complica, perchè vien constatato che il moto dei gravi si fa più veloce al suo termine *(motus in fine velocior)*. Donde questa accelerazione? Ipparco dà la ragione seguente: se una pietra vien lanciata in alto e, raggiunto il punto più elevato, comincia a cadere, essa si muove lentamente al principio, dovendo vincere la resistenza della precedente forza ascensiva, tuttora presente. Ma Alessandro e Simplicio rispondono che la spiegazione potrebbe valere solo nel caso particolare di un corpo che, spinto in alto, comincia poi a cadere; ma dove questo moto precedente non c'è, p. es., se una polla d'acqua sgorga da una sorgente montana, come si spiega la tardezza iniziale e la successiva accelerazione? Un'altra spiegazione riferita da Simplicio, senza nominarne l'autore, è che il moto è al principio più tardo per la resistenza maggiore che offre ad esso una più alta colonna d'aria, e più veloce a misura che, avvicinandosi al termine, lo spessore dell'aria si fa più sottile, e quindi la resistenza da vincere minore. Ma allora, risponde lo stesso Simplicio, due corpi, uno cadente dall'altezza di cento cubiti, l'altro dall'altezza di dieci, dovrebbero, negli ultimi dieci cubiti, muoversi con la stessa velocità, perchè la resistenza da superare è la medesima; il che è evidentemente contrario all'esperienza. A sua volta Simplicio, al seguito di Alessandro, spiega che la causa dell'accelerazione dipende dal fatto che il corpo, a misura che si avvicina al suo luogo naturale, dov'è tutta la massa elementare che gli è affine, si fa più valido e forte, ed acquista una forma più perfetta, mentre si debilita nel caso opposto. Questa dottrina è d'ispirazione schiettamente aristotelica, ma lo stesso Aristotele ha lasciato presentire una soluzione diversa, quando ha detto che l'acce-

lerazione dipende da un incremento della gravità; soltanto, egli non spiega in che cosa tale gravità consista.

Dopo di avere enunciato e criticato con acume le vedute dei predecessori, Zabarella espone la sua ingegnosissima dottrina. Naturalmente egli parte dal presupposto della fisica del tempo, che, essendo una causa costante quella che produce il moto dei gravi, debba avere un effetto uniforme; quindi l'accelerazione non può trovar la sua spiegazione in essa, ma solo in una causa accidentale. Ed è la seguente: il moto è più veloce verso la fine, perchè è preceduto da un altro moto al quale si aggiunge; come si vede nei giuochi dei tornei, che l'asta spinta da un cavaliere già in corsa è più rapida di quella ch'è lanciata da fermo, sommandosi insieme la spinta del braccio e il moto del cavallo [1]. Ma come si spiega particolarmente l'azione di questa causa? Sempre col mezzo dell'aria, inteso però in modo diverso da quello precedentemente esposto. Al principio del moto, l'aria che il corpo attraversa è immobile, e di qui procede la sua resistenza; ma, una volta messa in moto dal corpo, essa muove anche un'altra porzione d'aria immediatamente contigua, nel senso stesso in cui avviene la caduta; quindi il corpo, nel percorrere il secondo tratto della traiettoria, incontra una resistenza minore, il che equivale a un aumento di velocità; e così via, per il terzo e per gli altri tratti del percorso. Ma come si concilia questa veduta col concetto aristotelico che l'incremento o la diminuzione della velocità dipenda da incremento della leggerezza o della gravità? Aristotele, risponde Zabarella, intende per gravità due

(1) Quante anticipazioni galileiane in questo passo!

cose diverse: o una propensione naturale di ogni corpo al proprio luogo; e allora si tratta di una forza costante, che non è suscettibile per sè stessa di accelerazione; o una risultante complessiva, che quindi tien conto anche delle concause; e in tal caso l'esposta dottrina è conciliabile con quella di Aristotele. Solo che, invece di un aumento della gravità, bisogna intendere un aumento della gravitazione, computando nel risultato totale anche l'efficacia del mezzo (1).

Un'altra importante discussione è contenuta nel *Liber de calore caelesti.* Non mancarono antichi filosofi, osserva la Zabarella, che, lasciandosi guidare da immaginazioni sensibili, attribuirono alla natura ignea degli astri la loro capacità di comunicar calore agli elementi. Contro la loro veduta, non è più il caso di disputare; già li ha demoliti Aristotele nel 1° libro *de Caelo,* dove mostra che il cielo non è di natura elementare, ma è una quinta essenza, non suscettibile di alterazioni di sorta: se esso immediatamente comunicasse calore, sarebbe *ipso facto* alterato. E l'esperienza conferma la veduta aristotelica, perchè, nell'ipotesi che il calore solare dipendesse dalla sua natura ignea, dovrebb'essere maggiore nell'inverno che nell'estate, perchè, in quella stagione, il sole è più vicino alla terra. La spiegazione aristotelica, a cui Zabarella aderisce, è che il sole, col suo movimento, accende e disgrega l'aria sottoposta; quindi è il moto che genera calore, senza portar nessuna mutazione nella sostanza inalterabile della natura celeste (2).

---

(1) Tutta questa discussione è contenuta nel 1° libro del *De motu gravium et levium.*

(2) *Liber de calore caelesti,* cap. 1.

Ma di qui sorge la difficoltà, che un corpo allora muove e riscalda un altro corpo, quando non solo gli è vicino, ma anche lo tocca. Ora il sole non tocca il mondo inferiore, perchè tra l'uno e l'altro è interposta, a dir di Aristotele, la sfera della luna, e, secondo le più esatte osservazioni degli astronomi, anche quelle di Venere e di Mercurio. Come si trasmette allora l'azione solare? Per risolvere la difficoltà, Alessandro ha escogitato due ragioni: l'una è che non è inconveniente che si dia in natura un agente il quale operi solo all'estremità e non nella parte intermedia, e adduce l'esempio della torpedine nella rete che dà una scossa alla mano del pescatore, senza scuotere la rete. Ma l'argomento non regge: la rete non riceve la scossa, ma è capace di trasmettere un'azione, mentre il cielo, essendo impassibile e inalterabile, non può far da mezzo trasmittente. L'altra ragione addotta da Alessandro è che, ammessa la necessità che l'azione sia comunicata attraverso un mezzo, non è detto che debba essere la medesima azione, ma può essere un'altra che in seguito si trasforma: così la luna riceverà dal sole un movimento e lo trasmetterà alla natura inferiore, con cui è in immediato contatto, in forma di calore. Ma allora bisogna che la luna sia mossa dal sole, mentre è innegabile che essa si muova di moto proprio; senza contare poi, che gli orbi celesti non si muovono l'un l'altro, ma son tutti mossi dal primo mobile (1).

Averroè ha trovata la soluzione più ingegnosa: cioè che, quando a un corpo noi attribuiamo la forza di muoverne un altro, diciamo che quella forza sta in esso per tutta la profondità della sua sostanza e

(1) Ibid., c. 4.

non soltanto per la parte estrema che tocca il corpo mosso: p. es., l'orbe lunare che circonda l'elemento del fuoco non agisce solo nel tratto che confina con la superficie di esso, ma in tutta la profondità della sua sostanza. E quanto maggiore è quella profondità, tanto più intensa è la forza motrice. Ora, essendo tutto il globo celeste come un unico corpo e un grande organismo, animato da un movimento totale che noi chiamiamo diurno, i moti propri delle singole sfere sono come i movimenti delle diverse membra, in ciascuno dei quali concorre la forza dell'organismo intero; dunque, dobbiamo concludere che gli elementi sublunari non sono mossi soltanto dall'orbe della luna, ma dalla forza globale che si attiva in tutta la profondità della sfera celeste (1). Zabarella accetta questa dottrina, ma soggiunge che essa non può considerarsi come una semplice interpretazione del testo aristotelico, tanto più che Aristotele ha commesso l'errore di considerare l'orbe solare immediatamente contiguo a quello della luna; l'accetta pertanto come una dottrina nuova. E per un peripatetico è un'ammissione molto importante, che Aristotele abbia potuto errare (2). Inoltre, com'è che la luce solare, non essendo calda, è capace di generar calore? Si dice che essa sia più tenue dell'aria e che riscaldi per attrito. Ma lo Zabarella non se ne mostra persuaso; e, poichè Aristotele non dà nessuna ragione più convincente, e lui stesso non sa escogitarne un'altra, conclude così: « Non mi vergogno di confessare che non so; se anche il più sapiente dei filosofi, Aristotele, ha tacitamente confessato d' ignorare, tanto più posso dirlo io, che pro-

(1) Ibid., c. 6.
(2) Ibid., c. 7-8.

fesso di saper poco o nulla » [1]. E v' è ancora un'altra conseguenza importante della esposta tesi: che, ogni calore provenendo dalla luce e dal moto celeste, è a sua volta di origine e natura celeste: come regge più, allora, la distinzione tra l'essenza del cielo e quella degli elementi? Lo Zabarella si affanna a cercare una via di uscita; ma il dualismo aristotelico, una volta messo in quistione, è sulla via di essere risolto.

Prendiamo un altro argomento fisico, attingendolo stavolta, non più all'opera dello Zabarella, ma alle *Quistioni peripatetiche* del Cesalpino. Il tema è, se il flusso e il riflusso del mare dipendano dal movimento della luna o da un'altra causa. L'opinione comune attribuiva alla luna la causa delle maree, ma il Cesalpino confuta quella veduta con l'argomentazione — di stile aristotelico — che non c'è azione senza contatto: come potrebbe la luna sollevar l'acqua del mare senza nessun altro moto intermedio? E, se esistesse una qualunque simpatia astrale, non solo il mare, ma anche gli stagni e le altre acque presenterebbero un tale fenomeno. Escluso il movimento della luna e, *a fortiori*, quello di altri corpi celesti più lontani e meno celeri [2], non resta altra alternativa che il moto della terra. E si badi: il Cesalpino ignora la dottrina copernicana e, parlando del moto della terra, immagina una vibrazione quasi insensibile, simile a quella delle stelle, che ci vien testimoniata dal tremolio della loro luce. Ma come propriamente si spiegano le maree? Posto il moto della terra, è necessario che si muova tutto

---

(1) Ibid., c. 10.

(2) Il movimento della luna veniva considerato dagli aristotelici come il più celere (v. anche ZABARELLA, op. cit., c. 4).

ciò ch'è contenuto nelle cavità di essa. Ma l'acqua, essendo per sè mobile, non segue esattamente il moto della terra, e alle volte lo precede, a volta lo segue, com'è dato facilmente osservare agitando un piccolo vaso pieno d'acqua (1). Non sembra un passo estratto dalla quarta giornata dei *Dialoghi dei massimi sistemi*? Ed è caratteristico notare che Galileo abbia attinto una delle più mirabili tra le sue spiegazioni fisiche proprio dall'opera di un aristotelico! (2).

Molto più ligio all'insegnamento della scuola è il collega di Galileo nello studio padovano, Cesare Cremonini, che s'irrigidisce in una sterile difesa di concetti che, sotto i suoi stessi occhi, vengono battuti in breccia dalla nuova scienza. La sua *Disputatio de caelo* non ha in fondo altro valore che quello di un compendio degli argomenti aristotelico-tolemaici in favore del movimento del cielo e dell'immobilità della terra, su cui si eserciterà lo spirito critico di Galileo. Vi leggiamo p. es., che, se si ammette che la terra si muova come gli altri corpi celesti, bisognerà attribuire due moti contrastanti, l'uno comune da oriente a occidente, l'altro proprio da occidente ad oriente. E l'altro argomento che « un corpo il quale è portato naturalmente verso un luogo,

---

(1) CESALPINO, *Quaestionum peripateticarum*, Venet., 1593, fol. 70 *b*. Trascrivo il brano, la cui importanza non sfuggirà al lettore. Posto dunque il moto della terra, « necesse est moveri totum quod intra eius cavitates continetur. Recta autem ratione fit ut aqua non insequatur terrae motum, sed partim retrocedat, partim ulterius praeterlabatur... ut videre licet in parvo vase », ecc.

(2) Com'è noto, la dottrina galileiana delle maree è stata in seguito abbandonata e sostituita dalla teoria newtoniana dell'attrazione lunare, che conferma, con ben più solidi argomenti, l'opinione comune, che Cesalpino e Galileo avevano respinta. La spiegazione di Galileo resta nondimeno un modello di analisi scientifica.

ivi resta secondo natura; ma la terra è portata secondo natura al mezzo, dunque resta per natura nel mezzo ». E vi si riferisce il famoso esempio aristotelico, che « se i gravi, spinti in alto, ricadono nello stesso luogo, bisogna che la terra non si muova », altrimenti il punto di caduta dovrebbe declinare in senso inverso al moto della terra. E ancora, che la posizione relativa della terra verso le stelle è costante, mentre non sarebbe tale, se la terra si movesse (1). E così via. Come curioso segno della *forma mentis* del Cremonini, giova ancora ricordare il suo tentativo di spiegar con argomenti scotistici la sfericità della terra, dopo che i viaggi di circumnavigazione l'avevano già dimostrato con ben altra evidenza (2).

Abbiamo riferito per esteso le precedenti discussioni fisiche, seguendo da vicino il procedimento dimostrativo dei loro autori, per farne meglio sentire la forza e i limiti. Potevamo facilmente dare una più ampia e rapida rassegna di problemi, quasi per punteggiare tutta la sfera degl' interessi scientifici dell'aristotelismo cinquecentesco, ma ci è parso preferibile un esame intensivo di poche quistioni, perchè riteniamo molto più interessante, anche in vista dei successivi sviluppi della scienza della natura, la considerazione del metodo della ricerca che non quella dei risultati, in gran parte comuni anche all'aristotelismo antico e medievale. Sarebbe molto ingiusto accogliere la qualifica sprezzante che di quella scienza ha dato Galileo, chiamandola una « speculazione convenzionale e cartacea ». Egli stesso vi ha attinto a piene mani. Non soltanto la spiegazione data dal Cesalpino delle maree, ma, per limitarci

---

(1) Cremonini, *Disputatio de caelo* (Venet., 1613), lib. II, 280-283.
(2) Ibid., II, 284-5.

agli esempii riferiti, anche la dottrina zabarelliana del moto è stata da lui utilizzata largamente, non già nel caso della caduta dei gravi (dove all'aristotelico era sfuggita la causa intrinseca dell'accelerazione), bensì nel caso di un movimento uniforme, come quello della terra (dov' è in gioco, nella spiegazione del comportamento di un proiettile, la causalità accidentale dell'aria messa in moto dalla rotazione terrestre).

Non meno falsa è l'opinione degli storici moderni che il naturalismo degli aristotelici sia tutto di origine libresca, e per nulla alimentato dall'osservazione viva dei fenomeni. Se anche le autorità dottrinali hanno una parte preponderante, e di gran lunga sproporzionata alle esperienze, esse non intervengono, come nella scienza medievale, con una propria autorità e con un peso prestabilito, ma solo a titolo di opinioni scientifiche da discutere: il criterio dell' indagine è dato, in ultima istanza, dalla ragione. Ed è parimente innegabile che uno spirito curioso di diretta e immediata osservazione ravviva le ricerche e moltiplica dubbi fecondi intorno all'antica concezione del mondo, preparando la via alle nuove intuizioni scientifiche.

Ma perchè mai la fisica aristotelica non riesce a sboccare nella scienza moderna, anzi finisce con l'arrestarsi, come s' è visto nel Cremonini, in una posizione di difesa immobile, che renderà facile agli avversari, col loro movimento, di travolgerla? Non la scarsezza delle osservazioni, nè le deficienze del ragionamento sono state le cause precipue del suo crollo; e neppure il generico « metodo deduttivo » da essa usato, a cui i grammatici del pensiero, a partir da Bacone, hanno opposto un presunto « metodo induttivo », proprio della scienza moderna. Chi

più deduttivo di Galileo e di Cartesio, coi quali, a buon diritto, comincia la nuova scienza? La debolezza di quella fisica è, sì, nel procedimento metodico, ma inteso in un senso più profondo. Essa procede per dieresi o analisi logica di concetti, creando delle fittizie alternative concettuali, tra cui il pensiero si muove mediante successive esclusioni. Ragioniamo sopra un caso concreto: si tratti, p. es., del movimento della terra. Si comincia col definire il concetto del moto e col dividerlo in due specie, violento e naturale. Violento, il moto della terra non può essere, perchè manca di estrinseco motore e perchè ogni moto violento è temporaneo. Dunque, naturale. Ma il moto naturale può essere concepito in due modi, dall'alto in basso e in circolo. Il primo non è possibile, perchè ha principio e fine; quindi rientra nella classe del moto violento; dunque, il moto naturale è in circolo. Ma la terra non può muoversi circolarmente, perchè questa ipotesi è smentita da varie osservazioni, p. es., dalla sua posizione verso le stelle fisse, ecc. Dunque, essendo esaurite tutte le ipotesi concettuali di ogni movimento possibile, si conclude che la terra sta ferma. Questa maniera di ragionare ha creato la mirabile costruzione della cosmologia antica, perfetta come un organismo logico, ma non ulteriormente perfettibile che nei suoi particolari, mentre nelle grandi linee, corrispondenti alla dieresi dei concetti fondamentali, essa è statica e immobile. Questa rigidezza fa sì che, se si presenta un fatto che renda plausibile una terza alternativa, quella p. es., di un moto che non sia nè retto nè circolare, ma ellittico, nè violento nè naturale, ma composto, la costruzione rovina tutta insieme e non è in alcun modo riadattabile. Anche la fisica moderna procede in gran parte per ipotesi

alterne, (e noi potremmo darne la prova, con un esame particolare delle dimostrazioni galileane); ma essa è incomparabilmente più mobile nelle sue ipotesi, che non son legate a rigide premesse filosofiche, e si rinnovano continuamente, sotto l'impulso di qualunque nuova esigenza sperimentale o intellettuale.

Il procedimento descritto porta con sè alcuni gravi impedimenti al progresso della ricerca. Uno di essi è che il pensiero, addentrandosi in un'alternativa fittizia, resta in essa bloccato e, precludendosi ogni via di uscita verso il suo oggetto naturale, s'irretisce in una trama sempre più fitta di distinzioni via via più particolari. Accade qui un fenomeno analogo a quello descritto da Zenone nei suoi famosi esempi contro il movimento; il regresso analitico del pensiero, nel suo stesso sforzo per adeguare le sue distinzioni all'individualità degli oggetti, crea uno schermo più denso, che lo allontana dalla meta invece di avvicinarlo. Questo irretimento, per così dire, della ricerca, è palese in tutti i trattati d'ispirazione aristotelica, e costituisce l'unico tratto veramente progressivo in essi, perchè il contributo che ogni nuovo pensiero apporta all'opera precedente non fa che rendere più spessa la trama concettuale già data.

Un altro impedimento sta in ciò, che l'analisi concettuale è portata a considerare come essenziali e irriducibili alcuni elementi e caratteri qualitativi delle cose, quindi a irrigidirli in sostanze fisse e immobili. Non solo gli elementi tradizionali (terra, acqua, aria, fuoco, etere), ma tutte le qualità più apparenti, caldo, freddo, secco, umido, dolce, amaro, ecc. prendono quella veste concettuale che ostacola ogni penetrazione più intima della loro natura

e ogni possibilità di ricondurle a condizioni più primitive e comuni. Si aggiunga, poi, che le qualità sono effimere e mutevoli; quindi un'indagine che si affida alla loro permanenza è destinata fatalmente a lavorar sull'arena. È qui una delle grandi inferiorità della fisica qualitativa aristotelica rispetto alla fisica quantitativa dei moderni, che può fondare sulla stabilità dei suoi dati, sottratti al flusso delle qualità sensibili, e sottoporli al calcolo matematico.

E v'è infine un impedimento di carattere speculativo, già posto in rilievo dal Cusano e, sulle sue tracce, dal Bruno. La dieresi platonico-aristotelica tende a convertire le opposizioni della realtà in incompatibilità logiche, precludendosi la comprensione di quei nessi sintetici con cui la natura media la contrarietà delle forze. Essa resta impigliata, come dice il Bruno, nell'opposizione, senza riuscire a scoprire il punto di unione.

Che questo complesso atteggiamento mentale renda il pensiero meno pronto e sagace nelle osservazioni empiriche e nei controlli sperimentali, s'intende facilmente; ma siffatta deficienza dell'« induzione » è conseguenza e non causa, come si ritiene comunemente, dell'inferiorità di quella scienza. E, in conclusione, ci si spiega che, malgrado i suoi grandi pregi formali e gl'influssi che ha esercitato sulla formazione della nuova coscienza scientifica, essa non abbia potuto passare senza soluzione di continuità, per via di lenta evoluzione, nel patrimonio della cultura moderna. Troppo rigida e architettonica, essa non aveva capacità evolutiva; bisognava dunque che la sua mole imponente fosse spezzata, perchè potessero crescere e svilupparsi i germi nuovi di vita, che già in essa erano contenuti.

4. La Poetica. — Mentre la metafisica, la psicologia e la fisica di Aristotele sono del dominio della scuola, la poetica invece, e gli studi e le discussioni che vi si collegano, appartengono alla generale cultura del Rinascimento. Come, nella storia del platonismo, i problemi della bellezza e dell'amore si distaccano dai problemi più tecnicamente speculativi, e, nella prima metà del Cinquecento, diventano tema e pascolo comune dei letterati e della gente di mondo; così, nella seconda metà del secolo, i problemi della poetica acquistano voga non minore e danno luogo a una produzione abbondantissima di scritti, nella maggior parte di origine letteraria. La *Poetica* di Aristotele si può considerare a buon diritto come una scoperta del '500 italiano. Prima che essa fosse conosciuta, ai modesti bisogni della critica letteraria e artistica soddisfacevano i precetti dell'*Ars Poetica* di Orazio e i concetti del platonismo ficiniano. Al 1498 risale la prima traduzione della *Poetica* per opera di Giorgio Valla; e le edizioni e le versioni poi si moltiplicano in tutto il '500: basta qui ricordare quelle di Alessandro dei Pazzi, del Robertelli, del Segni, del Maggi, del Vettori, del Castelvetro, del Piccolomini, del Salviati [1].

Con la diffusione del frammento aristotelico, vengono in onore i problemi esegetici e speculativi che ad esso si connettono. Qual è il carattere dell'arte? Quale il suo mezzo? Quale il suo fine? Quali sono le sue regole? Procediamo ad una rapida analisi storica delle varie quistioni. Aristotele aveva considerato come propria dell'arte l'imitazione, ma, a differenza della storia che ritrae le cose e gli avvenimenti

---

(1) Spingarn, *La critica letteraria nel Rinascimento*, Bari, 1905, p. 20 sgg.

nella loro particolarità empirica, egli attribuiva all'arte la funzione d'imitare gli universali, l'essenza delle cose, sciolta dalle condizioni empiriche dell'accadere, e cioè secondo le leggi della sua intrinseca e ideale necessità (del verosimile e del necessario, nella terminologia aristotelica). Questo concetto dell'imitazione, nei suoi caratteri differenziali, è la guida costante di tutte le poetiche cinquecentesche. Esso offre tuttavia notevoli difficoltà agl'interpreti, per il suo inusitato linguaggio e per l'effettiva sproporzione che presenta, tra il realismo dell'imitare e l'idealità dell'oggetto (l'universale) imitato. E le poetiche oscillano tra il mero empirismo di una rappresentazione generica, che omette i caratteri particolari delle cose per fissare soltanto le note comuni, e il platonismo dell'idea universale della bellezza. A trattenerle in qualche modo su di una via media, tra le due soluzioni opposte, giova però il criterio aristotelico della distinzione tra poesia e storia. Così il Fracastoro, dopo di aver ripetuto con Aristotele che l'imitazione storica concerne il particolare e quella artistica l'universale, spiega che lo storico è simile al pittore che imita nel ritratto le membra umane come sono, mentre il poeta non imita questo o quel particolare ma coglie dei caratteri convenienti all'idea universale e bella (1). L'imitazione vale per lui nel senso di rappresentazione; in essa si distinguono una materia e una forma, la prima delle quali non individua da sola la poesia, perchè qualunque materia è utilizzabile dal poeta, ma richiede il concorso della forma, intesa come un mero *dicendi modus*, cioè come un ornamento oratorio. Donde la conseguenza, che solo il poeta è vero oratore (2).

---

(1) Fracastoro, *Naugerius, sive de Poetica* (opp. cit.), p. 339.
(2) Ibid., pp. 334, 336, 346.

Molto più elaborata è la dottrina del Castelvetro. Questi comincia col notare che, per natura, la verità precede la verosimiglianza e la cosa rappresentata ciò che la rappresenta. « Adunque, poichè l' historia è narrazione secondo verità d'azioni umane memorevoli avvenute, e la poesia è narrazione secondo la verisimilitudine d'azioni umane memorevoli possibili ad avvenire, e appresso l' historia è cosa rappresentata e la poesia cosa rappresentante,... non si dee avere perfetta e convenevole notizia della poesia per arte poetica, se prima non s' ha notizia compiuta e distinta dell'arte istorica » (1). Ora la poesia, come la storia, consta di materia e parole; esse differiscono in ciò, che la storia ha materia non apprestata dall'ingegno dell'uomo, ma dal corso delle mondane cose e dal volere manifesto od occulto di Dio; la poesia invece ha materia trovata e immaginata dall'ingegno del poeta. Essa dev'esser simile a quella della storia, ma non proprio identica, altrimenti non sarebbe imitazione (2). Ne risulta una superiorità (molto intellettualistica) della poesia di fronte alla storia, perchè quest'ultima, avendo per proprio oggetto le cose effettivamente avvenute, non richiede lunga considerazione o sottigliezza d' ingegno a ritrovarle; mentre le cose possibili ad avvenire, e non avvenute, che sono il soggetto della poesia, richiedono speculazione d' ingegno ed avvedimento, non solo a trovarle, ma anche a disporle secondo certe regole. Inoltre, la poesia, concernendo le cose possibili, è più universale; infatti le cose avvenute sono particolari, le possibili universali « perchè possono

---

(1) Castelvetro, *Poetica di Aristotele volgarizzata et sposta* (Vienna, 1570), fol. 3 *a*.

(2) Ibid., fol. 16 *a*.

avvenire a ciascuno e non sono ancora avvenute a niuno » (1). Così la poesia è più filosofica della storia.

Anche per il Castelvetro la materia è, in qualche modo, indifferente alla trattazione poetica. Colui che attinge dalla storia la favola della tragedia o dell'epopea non è da stimare minor poeta di colui che l'inventa da sè, perchè le cose avvenute non sono tante, nè distese in modo che scemino la fatica del trovare. È facile immaginare un figliuolo che abbia ucciso la madre, la quale a sua volta avesse ucciso il marito per godersi il regno con un adultero; ma la difficoltà è di trovare le vie per le quali il figliuolo sia pervenuto a quella uccisione in modo meraviglioso e mai più avvenuto. E cita il caso del Buonarroti che, essendosi ritrovata una statua mutila, con un frammento di barba che nessuno riusciva a capire quale sviluppo potesse avere, perchè era annodata in alto, mentre era verosimile che dovesse fluire in giù, con un pezzo di creta fece da sè tutta la barba, mostrando che essa scendeva prima in basso e poi veniva annodata in alto. Ciò che nessuno era riuscito a immaginare (2).

Quel che caratterizza la forma artistica è dunque, anche per il Castelvetro, un'escogitazione originale e meravigliosa, che foggia la materia in modo inusitato e atto a colpire l'immaginazione. Come poi si concilii questo meraviglioso con la verosimiglianza che Aristotele esige dall'imitazione artistica, è un problema che ha tormentato più d'un interprete. Vi si è cimentato anche il Tasso, il quale ha ben visto la contrarietà delle due esigenze, e l'ha ingegnosa-

---

(1) Ibid., fol. 106 *a b*.
(2) Ibid., fol. 119 *a b*.

mente conciliata, dicendo che, con l'attribuire il meraviglioso a potenze superiori, esso diverrà verosimile. Di qui la giustificazione dell' intervento della divinità nei poemi (1).

Dalla precedenza della storia sull'arte, della verità sulla verosimiglianza, deriva che l'arte è una finzione, perchè il fingere suppone la notizia delle cose già esistenti per foggiarle in modo diverso. Ma dalla finzione alla falsificazione il passo è breve; e il Robertelli che lo compie rivela con ingenuità l'errore della premessa, di anteporre al lavoro dell'artista una verità già data. Il Tasso lo redarguisce, senza però risalire alla fonte dell'errore. « Molto s' inganna il Rubertello, egli dice, in assegnare al poema per materia il falso; avvenga che il falso, per giudizio di Platone e di Aristotele, sia la materia del sofista, il quale si affatica intorno a quel che non è; ma il poeta si fonda sopra qualche azione vera, e la considera come verisimile; onde la sua materia è il verisimile, che può esser vero o falso, ma suole piuttosto esser vero » (2). Solo più tardi uno scrittore del Seicento, il cardinale Sforza Pallavicini, riuscirà veramente a superare l'errore, dipendente dalla posizione intellettualistica del problema, facendo dell'arte una forma di conoscenza immediata, al di qua della distinzione logica del vero e del falso (3).

La dottrina dell' imitazione non viene accolta senza qualche contrasto. Il Patrizzi che, con poco ingegno filosofico ma con grande apparato dottrinale, si sforza di contendere dovunque il passo all'aristotelismo, ha voluto mostrare nella sua *Poetica* che

---

(1) TASSO, *Discorsi dell'arte poetica* (Prose, Le Monnier, 1875) I, 13.
(2) TASSO, *Discorsi del poema eroico* (ibid.), p. 96.
(3) V. cap. 10 di quest'opera.

Aristotele non giustifica la veduta che la poesia consista nell'imitazione; meglio v'è riuscito Platone, determinando il concetto d'imitazione con quello di rassomiglianza. E dire che il Patrizzi attinge questo termine proprio a un aristotelico, al Castelvetro, che traduce la mimèsi appunto con *rassomiglianza!* (1). Analizzando poi l'idea dell'imitazione, egli trova che essa può essere accolta in vari sensi, alcuni dei quali non convengono alla poesia, altri son comuni a varie specie di scrittori e non son proprii dei poeti (2). Ed anche la qualifica del verosimile e del necessario non è sufficiente, perchè è comune al poeta e allo storico (3). In che cosa consiste allora l'arte? la conclusione del Patrizzi è una candida confessione d'ignoranza: « In somma noi diciamo che non sia vero il dogma, che la poesia tutta sia imitazione. E se imitazione è, sarà non propria dei poeti soli; e alla ventura, ella sarà alcun'altra nè da Aristotele data, nè da altrui mostrata, nè ora venutaci in penna o in pensiero » (4). L'anti-aristotelismo del Patrizzi, qui come altrove, si riduce a poca e miserevole cosa.

Un altro dei problemi della Poetica concerne i mezzi con cui l'imitazione artistica riesce efficace. Per i fautori delle dottrine finalistiche e morali dell'arte, la sua efficacia si affida alla forza degli esempi, che sono il mezzo più piacevole e rapido per impartire una qualunque nozione, conforme al motto di Seneca: *longum iter per praecepta, breve per exempla.* Ma il concetto aristotelico della catarsi introduce un nuovo e più sottile criterio di valutazione.

---

(1) PATRIZZI, *Della Poetica. La deca disputata* (Ferrara, 1586), lib. IV, 79.

(2) Ibid., III, 59.

(3) Ibid., lib. VIII.

(4) Ibid., lib. IV, 92.

Secondo lo Spingarn, la catarsi è stata interpretata in due differenti sensi, etico il primo, che attribuisce l'effetto della tragedia (a proposito della quale Aristotele ha formulato quel concetto) al suo insegnamento morale; il secondo, che fa consistere la purificazione delle passioni in un sollievo emozionale, ottenuto mediante l'eccitamento delle passioni medesime. Se la corrente etica prevale nella critica italiana e straniera, fino alla fine del secolo XVIII, non mancano nel Rinascimento dei critici, come il Minturno, il Maggi, lo Speroni, il Castelvetro, che propendono per la seconda interpretazione (1). Ma con quali fraintendimenti del vero pensiero di Aristotele! Il Castelvetro spiega la liberazione delle passioni nel curioso senso che la compassione e lo spavento diminuiscono in noi, « convenendoci compartire l'effetto di queste passioni in tanto diverse azioni ». Il che conosciamo per prova nelle pestilenze, al principio delle quali, quando corre voce dei primi lutti, ci commoviamo, ma in seguito non facciamo più egual caso delle infinite stragi (2). La catarsi sarebbe una specie di esemplificazione del banale: mal comune, mezzo gaudio! Il Maggi, proponendo un' ingegnosa interpretazione filologica del testo di Aristotele, spiega che « l'autore non vuole che si espellano proprio quei turbamenti [che la tragedia produce], cioè il terrore e la misericordia, ma dei turbamenti dello stesso genere » (3). Migliore tra tutte le spiegazioni quella del Minturno: « Nè più forza avrà il fisico di spengere il fervido veleno dell' infermità che il corpo

(1) Spingarn, op. cit., p. 75.

(2) Castelvetro, op. cit., fol. 65 *b*.

(3) V. Toffanin, *La fine dell'Umanesimo*, 1920, p. 89. In questo libro sono ampiamente esposte le *Poetiche* del '500, ma è attribuita ad esse un' importanza esagerata.

affligge con la velenosa medicina, che il tragico di purgar l'anima dalle impetuose perturbazioni, con lo empito degli affetti in versi leggiadramente espressi » (1).

La stessa oscillazione tra le vedute moralistiche ed emozionali si osserva nelle dottrine sulla finalità dell'arte. Per i più, è compito dell'arte di persuadere e di educare moralmente. Sulla linea del *docere delectando* non v'è generalmente soluzione di continuità tra le vecchie concezioni d'ispirazione oraziana e le nuove. Ma l'attuazione di questo compito non viene intesa nello stesso modo da tutti: alcuni l'interpretano nel senso del più immediato utilitarismo pedagogico, facendo della poesia una precettistica rimata; altri intendono l'insegnamento in un significato mediato e indiretto, in quanto l'artista imita, tra le varie cose, anche quelle che rientrano nella sfera dell'intelletto (2). Altri infine proiettano il loro ideale in un remoto sfondo storico, facendo dei poeti i primi educatori e legislatori del genere umano. A queste generali vedute si oppongono taluni — e sono ancora una piccola minoranza — che escludono dall'arte ogni fine pedagogico ed etico, e vogliono che essa sia volta al piacere sensibile. Tra costoro ricordiamo il Castelvetro, che dà per fine alla poetica il «diletto semplice» e la ricreazione degli ascoltanti (3).

Un posto importantissimo nelle poetiche cinquecentesche spetta alla formazione delle norme della produzione artistica. Le osservazioni intorno alla struttura della tragedia, che Aristotele, nel suo frammento della *Poetica*, aveva desunte dall'esperienza dei

---

(1) Spingarn, op. cit., p. 80.

(2) Fracastoro, op. cit., p. 354.

(3) Castelvetro, op. cit., fol. 327 *b*.

tragedi greci, diventano, per opera degl'interpreti, delle regole fisse e inderogabili. Fiumi d'inchiostro sono stati versati per decidere se la giornata solare, nel cui giro deve espletarsi l'azione tragica, debba essere di 24 ore o di 12; e dentro quale raggio essa debba svolgersi; e quale varietà di episodi la sua unità tematica comporti. Questa mania delle regole, che è propria del Rinascimento, e che non trova se non vaghi appigli in Aristotele, si riversa dalla tragedia al poema epico, che è tra i generi letterari più largamente coltivati nel secolo XVI. L'ingenua convinzione del tempo, che alimenta l'ingrata fatica dei precettisti, è che dal corretto impiego delle regole dipenda la riuscita dell'opera d'arte. E purtroppo, tale convinzione ha aiutato a confondere le idee del Tasso, autore dell'unico vero poema della seconda metà del '500, che, naturalmente, era fuori delle regole. Si spiega così la reazione di un temperamento romantico come il Bruno, che in una famosa prefazione agli *Eroici furori* inveisce contro la nuova genia di pedanti. Coloro che son legati alle regole della poetica di Aristotele, egli dice, non considerano che esse servono per caratterizzare la poesia omerica o altra simile, e non per creare nuovi poeti; « Omero nel suo geno non fu poeta che prendesse da regole, ma è causa delle regole, che servono a coloro che sono più atti a imitare che a inventare ». Ed enuncia il principio generale, che « la poesia non nasce da le regole, non per leggerissimo accidente; ma le regole derivano da la poesia ». Ma come saranno riconosciuti i veri poeti? « Dal cantar de' versi; con questo, che cantando o vegnano a delettare, o vegnano a giovare, o a giovare e delettare insieme ». E di poeti possono esservi tante sorte, « quante possono essere e sono maniere de sentimenti ed inven-

zioni umane » [1]. Dove parrebbe che ve ne debbono essere infinite sorte, non essendo numerabili e classificabili tutti i sentimenti e le invenzioni umane; e invece l'accenno prelude a una dottrina dei generi letterari. Del resto, esso è così poco sviluppato, che non conviene insistervi soverchiamente [2].

Dall' Italia, le dottrine poetiche si sono diffuse in Francia, per mezzo dello Scaligero, e poi in Inghilterra. La *Défence et illustration de la langue française* del Du Bellay e la *Defence of Poetry* del Sidney sono sotto l' influsso dei modelli italiani, e, in parte almeno, non sono che dei compendi di essi [3].

5. L' Istorica. — La dottrina della storia non rientra che per incidente nello studio dell'aristotelismo, e cioè per la distinzione che abbiamo già citata, tra l' imitazione dell'universale, che è propria della poesia, e quella del particolare, che appartiene alla storia. Aristotele e i filosofi greci in genere non attribuiscono, nel sistema delle scienze, un posto alla storia; essa è mera empiria, nuda registrazione di fatti, priva di ogni nota di universalità, senza cui non può darsi una vera scienza. Ma già nel pensiero latino il valore scientifico della storia è in qualche modo reintegrato, mediatamente, attraverso la sua efficacia etica *(historia magistra vitae)* e retorico-oratoria. Il Rinascimento, studiosissimo di Cicerone, ha accolto queste valutazioni, e ve ne ha aggiunte altre, anche più importanti, che formano il contributo della

(1) Bruno, *Dialoghi morali* (Bari, 1908), pp. 310-311.

(2) Anche il Montaigne (*Essais*, I, 36) dopo aver detto che è difficile l'apprezzamento dell'arte, soggiunge: « a una certa bassa misura, la si può giudicare coi precetti; ma la buona, la suprema, la divina, è al di sopra delle regole e della ragione ».

(3) Spingarn, op. cit., p. 167 sgg.

sua esperienza propria. Dalle sue profonde intuizioni politiche, esso ha tratto l' idea che la storia abbia un soggetto universale, lo stato, se non proprio nel suo divenire (la nozione dello sviluppo è ancora sconosciuta a quella età), almeno nella sua organizzazione istituzionale, e nell'efficacia degli esempi desunti dalle grandi formazioni politiche del passato. Inoltre lo studio dei modelli storiografici antichi e recenti suggerisce le prime distinzioni tra la storia e la cronaca, tra la verità della narrazione e il mero effetto oratorio, tra la spiegazione delle cause e la nuda trascrizione degli effetti. Così per varie vie si prepara una graduale elevazione della storia a un livello scientifico, e quasi filosofico, riscattandola da quell'empirismo in cui l'aveva confinata Aristotele. Il che vale, tuttavia, a titolo di vaghi accenni e di sporadici presentimenti; poichè a una completa reintegrazione del valore della storia contrasta la tendenza fondamentale dello spirito del Rinascimento, verso una concezione naturalistica del mondo, che preclude ogni idea di sviluppo e di progresso.

Tra i numerosi trattati intorno alla storia, che sono stati scritti in quel tempo, e che un contemporaneo ha molto opportunamente raccolti in due densi volumi [1], trasceglieremo alcuni nei quali le caratteristiche già accennate ci si presentano con maggiore evidenza. Più di tutti povero, e aderente alle fonti tradizionali, è lo scritto del Robertelli *De scribendis historiis*, dove si dà per fine alla storia la narrazione (e in qualche modo anche la spiegazione) delle cose avvenute, nel modo in cui sono avvenute, col fine di giovare. E per questa sua utilità, la storia

(1) *Artis historicae penus octodecim scriptorum tam veterum quam recentiorum monumentis*, Basil., 1589.

rientra nella sfera della rettorica, pur conservando un particolare carattere di veridicità, che l'oratoria in genere non possiede [1]. In ultima istanza, il Robertelli accetta la partizione aristotelica tra la storia, imitazione del particolare, e la poesia dell'universale [2]. Sulla stessa linea moralistico-oratoria è il Viperano che, se anche intuisce che v' è differenza tra cronaca e storia, l' intende nel senso che l'una è una narrazione rozza e breve, l'altra ornata, decorosa, ecc. [3]. Ma egli pure insiste sulla veridicità della storia e solleva il dubbio se i discorsi interpolati nella narrazione non contraddicano ad essa; risolvendolo tuttavia nel senso, che altra è la *ratio rerum*, altra la *ratio verborum* [4].

Il più acuto trattatista del tempo è lo spagnuolo Fox Morzillo, autore di un libro *De historiae institutione*. Della verità storica che, insieme con gli altri, egli pone per compito allo storiografo, non si limita a enunciare la generica esigenza, ma la particolarizza e ne indica gli elementi essenziali. È necessario innanzi tutto serbare nella storia la *ratio temporum* e la *ratio locorum*, senza le quali non v' è ordine nella narrazione. Ma non bastano questi estrinseci legami; occorre indagare le determinazioni *(consilia)* e le cause degli avvenimenti [5]. « Tutte le cose nella storia sono connesse e legate, in modo che le une dipendono dalle altre, e nulla di quel che accade è fortuito. Perciò chi bene osserva e pondera le cause, le determinazioni e gli eventi delle cose da trattare,

(1) ROBERTELLI, *De scribendis historiis* (nell'op. cit.), I, 893, 896, 899.

(2) Ibid., p. 902.

(3) VIPERANO, *De scribenda historia* (op. cit.), p. 841.

(4) Ibid., p. 868.

(5) FOX MORZILLO, *De historiae institutione liber* (op. cit.), pp. 766, 771.

riesce a congiungerle nel modo più acconcio » [1]. Caratteristica è la distinzione che il Morzillo pone tra gli atti e gli eventi, singolari gli uni, generali gli altri: e la storia è per lui narrazione di eventi e non solo di atti [2]. Su questi criterii risulta molto più intimamente fondata, che non sul mero criterio letterario e retorico, la contrapposizione della storia all'annalistica, la quale osserva la *ratio temporum*, trascurando le cause e i consigli.

L'altra distinzione tra poesia e storia, che le Poetiche da noi esaminate accoglievano nel senso che l'una fosse più filosofica dell'altra, è interpretata dal Morzillo in un significato del tutto opposto. La favola che la poesia ci narra è lontana non solo dalla verità, ma anche dalla forma di essa; e il poeta non mira che ad eccitare il piacere e gli affetti, mentre il filosofo tende al vero. Tra la poesia e la filosofia, concepite così in reciproca antitesi, s'interpone la storia, la quale attinge all'una il discorso ornato, all'altra la nozione del vero e dell'utile [3]. Il rapporto è, come si vede, ancora estrinseco, concernendo i *sermones* più che le cose; ma, dati i tempi, la concezione del Morzillo è molto significativa.

Orientata verso la politica è la dottrina della storia esposta dal Bodin nella sua *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. Soggetto della trattazione storica è lo stato, di cui il Bodin si attribuisce il merito di aver per primo scoperto i caratteri differenziali, col suo concetto della sovranità [4]. Ma egli

---

(1) Ibid., p. 790.

(2) Ibid., p. 778.

(3) Ibid., p. 802.

(4) Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (vol. cit.), pp. 166, 170. Sulla politica del Bodin, v. il cap. sg. della presente opera.

non trae partito da questa luminosa intuizione e affastella nel suo libro una congerie di notizie storiche slegate, dando, invece del metodo promesso, una serie di saggi sulle formazioni politiche dei tempi antichi e recenti. Tuttavia, anche il solo enunciato della tesi è importante. Se si pone in rapporto il punto di vista del Bodin con quello della storiografia del tempo, si può apprezzare in esso il passaggio da un'astratta idea della natura umana, identica e immobile, a una considerazione « istituzionale »: soggetto più storicizzato, e pertanto mobile ed evolutivo. Di qui l'interesse del Bodin per il problema dell'origine dei popoli [1]; per la dottrina dei periodi storici (egli critica acutamente l'idea tradizionale delle quattro monarchie) [2]; per i raffronti tra gli antichi e i moderni. Al culto degli umanisti per l'antichità egli oppone una esaltazione dei tempi nuovi. Gl' *inventa nostrorum* sono incomparabili con quelli degli antichi: basta citar per tutte le invenzioni la bussola, della quale essendo privi gli antichi, furono costretti a limitare la loro espansione nell'alveo mediterraneo, mentre i moderni possono liberamente muoversi per il mondo. E una sola tipografia vince tutti i ritrovati degli antichi. S'ingannano quindi coloro che credono che il genere umano vada sempre peggiorando. Questa è una vana immaginazione dei vecchi che, dai loro mali e dalla loro stanchezza, si lasciano trarre a considerazioni pessimistiche sull'età contemporanea. Tuttavia il Bodin non ha un'idea del progresso, ma accenna vagamente alla dottrina classica dei ritorni ciclici, come legge costante del divenire cosmico [3].

---

(1) Ibid., c. IX, 344 sgg.
(2) Ibid., c. VII.
(3) Ibid., pp. 309-310.

Un punto di vista affine è quello del Patrizzi nei suoi dialoghi *Della historia*, dove sostituisce alla comune veduta oratoria l' idea dell'utilità politica della storiografia [1]. Nella quistione propriamente epistemologica, egli si oppone al Pontano, che aveva fatto della storia « una poetica, ma sciolta », e dice « l' istorico ha cura di spiegare e adornare la verità, mentre il poeta, oltre la verità, segue il probabile e anche finge da sè degl' impossibili » [2]. Non si confonde allora lo storico col filosofo? Questa è la preoccupazione di uno degl' interlocutori del dialogo: « l' istorico, egli dice, quando racconta le seguìte cose, sta dentro a' termini suoi. Ma quando e' passa a ricercarne le cagioni nascoste egli diviene filosofo ». E rimprovera Polibio, per aver posta troppa filosofia nei suoi libri. Al che replica un altro interlocutore: « Et io vorrei che tutti gli storici fossero così misti di filosofo e di storico, come si è Polibio » [3].

La precedente rassegna concerne soltanto i problemi di metodologia storica, come sono stati concepiti dagli scrittori del '500. Ma è chiaro che alla genesi di una più approfondita coscienza del valore della storia abbiano contribuito, insieme con essi, altri elementi; e cioè l'effettivo lavoro storiografico del Rinascimento, le indagini filologiche ed esegetiche della Riforma e gli studi intorno alla politica, di cui ora ci accingiamo a parlare.

---

(1) PATRIZZI, *Della historia diece dialoghi* (Venezia, 1560), p. 51 « Laonde diciamo che l' istoria, dandoci per la via dell'esperienza il modo del governo della nostra patria per la pace vera e per la possibile felicità, conviene che ella da noi si abbia in grandissimo e alto pregio, molto diverso dall'opinione di coloro i quali a fin di ragionarne semplicemente leggono le historie ».

(2) Ibid., p. 5.

(3) Ibid., p. 59 *b*.

VI

LA POLITICA

1. Machiavelli. — Anche più che nelle dottrine dell'arte e della storia, ci è dato osservare nella scienza politica del Rinascimento un doppio influsso di concetti aristotelici e di intuizioni nuove, sorte dalla pratica di governo, in una età oltremodo feconda di esperienze politiche originali. Se Aristotele offre i solidi schemi scientifici che fanno argine al dilagare delle osservazioni empiriche [1], queste rappresentano in gran parte un nuovo contributo, che reagisce sullo spirito di sistema e lo modifica. Il Rinascimento ha visto nascere piccoli e grandi organismi statali, le signorie italiane e le monarchie europee, dall'iniziativa energica e spietata di pochi individui audaci, che hanno distrutto le vecchie libertà comunali e feudali, fondando un nuovo potere sul loro personale prestigio. Ed esso ha inteso la necessità salutare di questo profondo rivolgimento. I comuni non bastavano più a sè stessi, chiusi nella

(1) Per es. la dottrina delle forme di governo, dei trapassi dall'una all'altra, ecc.

cinta delle loro mura, in preda a lotte fratricide e circondati da un contado ostile, sotto il dominio di un'aristocrazia ribelle. Quelli tra essi che, come Firenze e Venezia, erano riusciti a estendere la loro influenza anche sulla provincia, la taglieggiavano come terra di conquista, creando una disparità tra cittadini e sudditi, tanto più odiosa, quanto più si diffondevano i sentimenti individualistici e il benessere sociale della nuova età. Il principato portava con sè, malgrado le sue violenze, una provvida unificazione della città e del contado, cioè la creazione di un complesso sociale autonomo, integrando l'attività manifatturiera dell'una con quella agricola dell'altro; esso inoltre poneva fine alle angherie dei signorotti feudali e pareggiava tutti i sudditi in una stessa soggezione. Per quanto grave fosse la perdita delle antiche libertà, la relativa eguaglianza civile che la sostituiva era bene accetta alla grande maggioranza chiamata a fruirne, e (da un punto di vista storico superiore alla mentalità di quel tempo) era la condizione preliminare di una futura libertà, non più fondata sul privilegio, ma sulla parità di tutti gl' individui.

Noi riusciamo così a spiegarci perchè l' idea del principe nuovo o del tiranno, con tutti i mezzi eccezionali che il suo dominio implica necessariamente, non susciti, nel periodo di cui parliamo, le stesse ripugnanze e avversioni che suscitava nel passato. I grandi pensatori politici del Trecento, che si movevano ancora tra le istituzioni etiche del Medio Evo, avevano ritratto con foschi colori la tirannide, fenomeno isolato e sporadico al loro tempo, e, più che altro, reminiscenza letteraria e stilizzata, tramandata ad essi dall'antichità greco-romana. Un'eco dei loro discorsi risuona, sulla fine del Quattrocento, nel

Trattato del reggimento degli stati del Savonarola, composto durante la più grave crisi della libertà fiorentina. Ivi la tirannide aveva la concreta personificazione nella casa dei Medici, e il Savonarola, pur attingendo a un vecchio repertorio letterario, poteva trovar parole efficaci e quasi nuove contro di essa, dipingendola come un flagello permesso da Dio per punire e purgare i peccati del popolo [1]. E alla tirannide opponeva il governo civile — quello stesso che egli si avviava a rinnovare — dove nessun privato cittadino avesse autorità di conferire uffici e dignità pubbliche, appartenendo questa a tutto il popolo, rappresentato nei comizi [2].

Questo romantico sentimento di libertà repubblicana, alimentato dal fervore di una lotta tuttora in corso, mentre il Savonarola scriveva, tramonta, o meglio si eclissa, nello spirito della seguente generazione, che ha assistito al crollo del vecchio mondo politico. Machiavelli che, in fondo al suo cuore, è un romantico anche lui, ha però un ingegno troppo vivo e spregiudicato per poter indulgere a vane nostalgie. Egli si rassegna, sia pure a denti stretti, alla mutata situazione generale (che coincide col mutamento della sua particolare) e se ne fa osservatore sagace e spassionato, mai però indifferente e cinico. L'autore del *Principe* resta sempre un repubblicano, e, se alle condizioni di anarchia e di soggezione dell' Italia dei suoi tempi non vede altro rimedio che un forte principato, persiste tuttavia nel credere che, in uno stadio successivo, al consolidamento dello stato così posto in essere, giovino le istituzioni d'una

(1) Savonarola, *Trattato del reggimento degli stati* (Milano, 1848), tratt. II, c. 3.

(2) Ibid., III, 1.

ordinata repubblica. « Mai di rado occorre, egli dice, che alcuna repubblica o regno sia da principio ordinato bene, se non è ordinato da uno. Nè mai uno ingegno savio riprenderà alcuno di alcuna azione straordinaria che per ordinare uno regno o costituire una repubblica usasse... Oltre di questo, se uno è atto ad ordinare, non è la cosa ordinata per durare molto quando la rimanga sopra le spalle d'uno; ma sì bene, quando la rimane a cura di molti, e che a molti stia il mantenerla » [1].

Bisogna dunque nettamente distinguere, nella dottrina del Machiavelli, due diversi ordini di problemi, l'uno che concerne la fondazione del principato nuovo, l'altro il normale governo della cosa pubblica. Essi sono tuttavia connessi nel senso, che il primo è condizione e avviamento del secondo. All' inizio, tutti i principati sono violenti, perchè la natura umana è perversa e non si lascia, senza mezzi eccezionali, piegare al giogo delle leggi. Questa premessa ha per Machiavelli il valore di un convincimento filosofico. Egli ha partecipato alle vicende della politica contemporanea, ha studiato negli storici romani quella degli stati dell'antichità classica, ed ha trovato dovunque un' identica natura umana, dominata dagli stessi impulsi e sentimenti e retta dalle stesse leggi. « Tutti gli uomini, avendo avuto un medesimo principio, sono egualmente antichi, e dalla natura sono stati fatti a un modo. Spogliateci tutti ignudi e ci vedrete simili; rivestite noi delle vesti loro ed eglino delle nostre, noi senza dubbio nobili, ed eglino ignobili parranno » [2]. Le differenze storiche e sociali non toccano che la superficie; nel

---

(1) MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 9.
(2) MACHIAVELLI, *Istorie fiorentine*, III, 13.

fondo l'umanità è unica, ed incline al male per sua natura. Questo principio non è che la traduzione, in termini politici, dell' intuizione fondamentale del Rinascimento: l'umanesimo, alla sua prima fonte, è schietto naturalismo. Ma si può anche osservare, nel pessimistico convincimento della malvagità umana, un riflesso mediato di idee medievali. Il Medio Evo aveva considerato l'uomo come corrotto dal peccato originale e lo stato come un provvidenziale *remedium peccati;* e che cos'altro è il giudizio sull'uomo in universale del Machiavelli, e la conseguente necessità di un'organizzazione coattiva, se non l'espressione, per così dire, laicizzata di quella dottrina teologica? Nella mitica figurazione di Adamo, prima e dopo la prevaricazione, v' è sempre il più o meno consaputo modello di tutte le rappresentazioni di una bontà o di una malvagità originaria.

Posta, comunque, quella natura, ne dipende che « gli uomini non operano mai nulla bene se non per necessità; ma dove la elezione abbonda, e che ci si può usare licenzia, si riempie subito ogni cosa di confusione e di disordine » [1]. E accade che « mentre gli uomini cercano di non temere, cominciano a far temere altrui; e quell' ingiuria che essi scacciano da loro, la pongono sopra un altro: come se fusse necessario offendere o essere offeso » [2]. Di qui la necessità, per un principe nuovo, il quale non può fondare sopra un ordine già creato dai suoi predecessori ed entrato nella persuasione e nella consuetudine dei sudditi, di usar mezzi tanto più energici, quanto più facilmente gli uomini sono tentati, in tempi mutevoli, di cambiar padrone, nella speranza

(1) *Discorsi*, I, 3.
(2) *Discorsi*, I, 46.

di migliorare (1). Il sistema di questi mezzi, tratti da un acuto esame psicologico dello spirito umano e commisurati al fine della creazione dello stato, costituisce la politica, o meglio, quel ramo di essa che tratta del principato nuovo. Il materiale scientifico del Machiavelli non è però tutto desunto dalla sua personale esperienza; ma, in parte almeno, dalla letteratura anti-tirannica antica e recente, liberata però da ogni accentuazione polemica e da ogni svalutazione morale. Sull' immoralismo della politica del Machiavelli si è molto ragionato, e non sempre con assennatezza, perchè si è talvolta confusa la nozione dell'a-morale o del pre-morale con quella dell' immorale. In linea di massima, i rapporti sociali di cui si occupa la politica si svolgono nella sfera dell'utile e non in quella dell'eticità. Si prendano, p. es., le massime seguenti: « I regni i quali dipendono dalla virtù di uno uomo sono poco durabili, perchè quella virtù manca con la vita di quello (2). « La libertà poco si apprezza quando si ha, perchè niuno confesserà mai aver obbligo con uno che non ti offenda» (3). «Mai in una città bene ordinata li demeriti con li meriti si compensano. » In questi e in altrettali esempi, non v' è traccia d' immoralità, ma nemmeno si può dire che essi abbiano valore morale, perchè concernono dei meri apprezzamenti utilitari. La loro validità, dunque, cade al di qua della distinzione del bene e del male. E bisogna riconoscere al Machiavelli il merito di aver saputo distaccare dal complesso umano questo sistema elementare di forze, che ha un proprio gioco peculiare e che attiva la vita del

(1) *Il Principe*, I. 2.
(2) *Discorsi*, I, 11.
(3) Ibid., I, 16.

consorzio politico. Una scienza autonoma dello stato non poteva nascere che dalla distinzione di una sfera politica da una sfera etica, nello stesso modo che una scienza della natura aveva bisogno, per vivere, di distaccarsi dal comune ceppo filosofico. Come abbiamo già altrove osservato, l'originalità del Rinascimento sta nell'avere infranto la compatta unità dello spirito medievale, dando libero corso e sviluppo alle forze che in essa erano chiuse e quasi soffocate.

Ma vi sono, tra i mezzi che la politica (specialmente quella di un principato nuovo) è costretta a sperimentare, alcuni che contrastano con le valutazioni della coscienza morale, e che meritano, a giudizio stesso del Machiavelli, una taccia d'immoralità. Da questi ha tratta la sua equivoca fama il machiavellismo, per una spiegabile confusione tra due ordini differenti di fattori. Il primo a confonderli è stato lo stesso Machiavelli, il quale, trinceratosi nel campo della politica, ha convertito tutti i rapporti umani in termini di utilità e d'interesse, senza sapersi elevare a un più alto punto di vista etico; ed hanno poi persistito nella confusione i suoi oppositori, che, giudicando tutta la politica secondo un criterio morale, ne hanno smarrito l'elemento distintivo. L'immoralità di quei mezzi risulta anche più evidente, perchè confondendosi la personalità del principe con quella dello stato, nell'ipotesi che consideriamo di una nuova fondazione politica, non è possibile separare con un taglio netto le azioni private dalle pubbliche. In seguito, i codificatori della ragion di stato, giovandosi delle esperienze del Machiavelli, ed evitando i suoi errori, troveranno un facile alibi morale a tutte le scelleratezze dei sovrani, distinguendo la loro moralità privata dalle esigenze del pubblico interesse, assumenti una propria indi-

vidualità autonoma. Nel Machiavelli invece, se l'idea della ragion di stato è già presente, e costituisce il fine superiore, destinato a giustificare la perfidia e la violenza dei mezzi, essa non può elevarsi a una individualità distinta, perchè lo stato si compendia nel principe, e una medesima personalità non comporta due valutazioni morali diverse.

Per quanto ripugnanti possano riuscirci, nella maggior parte, le massime di cui è contesto il *Principe*, dobbiamo tuttavia riconoscere che la crudeltà e la perfidia ivi non hanno, come tali, diritto di cittadinanza. Esse sono il grezzo materiale, di uso fin troppo comune in quel tempo, intorno al quale il Machiavelli non aveva nulla di nuovo da dire ai suoi lettori. L'originalità del *Principe* sta invece nell'aver razionalizzato nella forma di un rigoroso utilitarismo quella materia che poteva sembrare alla mercè degl'istinti più ciechi e bestiali. Uno degli esempi più tipici è offerto dall'analisi delle « crudeltà », che vengono dal Machiavelli distinte in « bene usate » e « male usate ». « Bene usate si possono chiamare quelle (se del male è lecito dire bene) che si fanno a uno tratto, per la necessità dello assicurarsi, e di poi non vi s'insiste drento, ma si convertiscono in più utilità de' sudditi che si può. Male usate sono quelle le quali, ancora che nel principio siano poche, più tosto col tempo crescono che si spenghino. » Qui l'elemento utilitaristico è colpito con piena evidenza; e la spiegazione razionalistica che vi tien dietro l'integra mirabilmente. « Perchè le iniurie, soggiunge il Machiavelli, si debbono fare tutte insieme, acciò che, assaporandosi meno, offendino meno » [1]. Lo stesso vale dei mezzi della perfi-

(1) *Il Principe*, 8.

dia. « Quanto sia laudabile in uno principe mantenere la fede e vivere con integrità e non con astuzia, ciascuno lo intende; nondimeno si vede, per esperienzia dei nostri tempi, quelli principi avere fatto gran cose, che della fede hanno tenuto poco conto, e che hanno saputo con l'astuzia aggirare i cervelli degli uomini. » La ragione è che, se gli uomini fossero tutti buoni questo precetto non sarebbe buono; « ma poichè sono tristi e non la osservano a te, tu etiam non l' hai a osservare a loro » (1). Anche qui l'accento dell' interesse mentale non batte sulla bieca perfidia, ma sul rapporto ipotetico tra condizione e condizionato, cioè sulla legge scientifica. Machiavelli, anche quando si dà l'aria di consigliare, non è mai un precettore di tiranni, ma uno studioso che indaga i nessi delle azioni umane.

Il caso del principe nuovo, sebbene il più appariscente ed attuale, nella situazione storica dell'età del Machiavelli, non è tuttavia che un'esemplificazione parziale ed eccezionale dei rapporti di cui tratta la scienza politica. Se la singola personalità potente è, meglio della moltitudine, adatta a creare lo stato, il consenso della moltitudine, disciplinato mediante le leggi, è più efficace a conservarlo. « L'opinione contro ai popoli nasce perchè dei popoli ciascuno dice male e senza paura liberamente, ancora mentre che regnano; de' principi si parla con mille paure e con mille rispetti » (2). La ragione della superiorità dei popoli nella conservazione dello stato è data dalla loro stabilità e permanenza, mentre la vita dell' individuo è effimera e contingente. « Di qui nasce che una repubblica ha maggior vita ed ha più

(1) Ibid., 18.
(2) *Discorsi*, I, 58.

lungamente buona fortuna che un principato, perchè la può più facilmente accomodarsi alla diversità dei temporali, per la diversità dei cittadini che sono in quella, che non un principe » ([1]). Vi sono infatti due elementi, uno fisso e uno variabile, che concorrono a formar la vita dello stato. Il primo è costituito dalla natura umana sempre identica, che non varia mai i modi della sua azione; il secondo è chiamato genericamente la fortuna, il caso, che diversifica i tempi, creando, su quella identica trama, una varietà di disegni sempre nuovi. Ora « gli uomini, nel proceder loro, e tanto più nelle azioni grandi, debbono considerare i tempi e accomodarsi a quelli ». E lo stesso vale per gli stati, i quali debbono, secondo i tempi, mutare gli aspetti contingenti e temporanei della propria vita, come le leggi e gli ordinamenti, se vogliono conservare i beni più duraturi della loro esistenza. Ed essi sono, meglio dei singoli individui, in grado di farlo, appunto perchè possono utilizzare, in rapporto coi tempi, la varietà degli uomini che li compongono. Una repubblica aristocratica, come la romana, potrà trasformarsi in democratica, giovandosi, in ultima istanza, degli stessi tumulti tra i nobili e la plebe; un principe invece è legato a una direttiva unica e rigida. Come si vede, Machiavelli confonde insieme, non diversamente da Aristotele, la forma dello stato con quella del governo; solo col Bodin appare per la prima volta la distinzione tra *estat* e *gouvernement*, che consente di dare al principato una vita molto più mobile e di trasferire in esso i vantaggi di una repubblica.

L'elemento 'tempo' è importante, nel sistema di Machiavelli, perchè è la causa immediata della

(1) *Discorsi*, III, 9.

diversità e del mutamento in un complesso di rapporti sostanzialmente identici e costanti. Ad esso è affidata la distinzione tra la storia e la politica, l'una che studia l'uomo nel suo divenire, l'altra nel suo essere permanente. E il divenire è superficiale ed effimero, dipendendo da un fattore estrinseco e fortuito, che viene in buona parte neutralizzato dall'azione dei fattori costanti. In base a questi presupposti rigidamente naturalistici, il Machiavelli ha potuto, nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, annullare la distanza tra la storia antica e recente, e subordinare l'una e l'altra a uno stesso giudizio. Non giova obiettare che nessuno stato ha pareggiato i successi di quello romano: se non si è trovato mai repubblica che abbia fatto i progressi di Roma dipende da ciò, che « non si è trovata mai repubblica ordinata a poter acquistare come Roma »; « la fortuna che in questa parte ebbono i Romani, credo che l'avrebbono tutti quelli principi che procedessero come i Romani e fussero di quelle medesime virtù che loro » (1). Come nella natura vigono delle leggi ipotetiche, che entrano in azione non appena si presentano alcune condizioni determinate, così nel dominio umano, che non è se non una provincia dell'universale natura, ricorrono gli stessi effetti, riproducendosi le stesse cause.

Dalla composizione degli elementi variabili coi costanti, risultano le leggi dinamiche della società umana. « Sogliono le province, il più delle volte, nel variare che le fanno, dall'ordine venire al disordine; e di nuovo poi dal disordine all'ordine trapassare; perchè, non essendo dalla natura conceduto alle mon-

---

(1) *Discorsi*, II, 1.

dane cose il fermarsi, come le arrivano alla loro ultima perfezione, non avendo più da salire, conviene che scendino; e similmente, scese che sono, e per gli disordini all'ultima bassezza pervenute di necessità, non potendo più scendere, conviene che salgano: e così sempre dal bene si scende al male e dal male si sale al bene. Perchè la virtù partorisce quiete, e la quiete ozio, e l'ozio disordine, e il disordine rovina; e similmente dalla rovina nasce l'ordine, dall'ordine virtù, e da questa, gloria e buona fortuna » (1). Qui, in termini razionalistici, Machiavelli riecheggia la dottrina antica dei ritorni ciclici, che ben si accorda col suo naturalismo, anzi è direttamente suggerita dalla vicenda dei tempi e delle stagioni nel mondo fisico.

La legge enunciata è forse fatale e ineluttabile? O v'è nell'uomo qualche capacità di contrastarvi e di riscattare la propria indipendenza? In ogni concezione naturalistica, v'è come un alone di fatalismo incancellabile; tuttavia Machiavelli non sarebbe una personalità del Rinascimento, se cedesse del tutto alla necessità del fato. Il suo naturalismo è, in fondo, un naturalismo umano, dove la virtù dell'uomo ha la sua parte tra i fattori determinanti. Se nel mondo fisico la costanza degli elementi è qualcosa di prestabilito, nel mondo umano invece essa dipende dalla forza del carattere, che pone in luce e consolida i tratti essenziali della natura. Il rapporto tra l'identico e il variabile, testè considerato, si può esprimere anche, da questo punto di vista, come rapporto tra la virtù e la fortuna. E non si può dire che, in questa nuova formulazione, nulla sia mutato,

---

(1) *Istorie fiorentine*, V, 1.

fuor che i nomi. A volte, è vero, Machiavelli sembra far parti eguali, nel successo dell'azione, alla virtù e alla fortuna, quasi che fossero delle componenti di un gioco meccanico di forze, aventi ciascuna una preventiva e limitata intensità. Ma, quando egli si fa a considerare più profondamente il concetto della virtù, come di una forza che si tempra e cresce su sè stessa, finisce con assicurarle il sopravvento: « Gli uomini grandi sono sempre in ogni fortuna quegli medesimi; e se la varia, ora con esaltargli, ora con opprimergli, quelli non variano, ma tengon sempre l'animo fermo, ed in tal modo congiunto con il modo del viver loro, che facilmente si conosce per ciascuno, la fortuna non aver potenza sopra di loro. Altrimenti si governano gli uomini deboli » [1].

Di questa virtù, la storia romana gli offre splendidi esempi, che purtroppo non hanno riscontro ai suoi tempi. Donde proviene tale differenza, che non si giustificherebbe di fronte al suo naturalismo? Qui entrano in gioco dei fattori storici che incidono la natura umana più profondamente che non il tempo o la fortuna. Machiavelli si pone il quesito in una forma particolare, per trarne una conclusione generale. Perchè oggi, egli si chiede, si ama meno la libertà che nei tempi antichi? E risponde: « credo che nasca da quella medesima ragione che fa ora gli

---

(1) *Discorsi*, III, 31. Talvolta egli tende ad assorbire tutta la fortuna nella virtù, come nell'esempio citato della « fortuna dei Romani » che sarebbe pareggiata da coloro che avessero le virtù dei Romani. Ma questa perfetta intrinsecazione è impedita da ciò, che la virtù di un individuo non può mai abbracciare tutto il complesso degli elementi oggettivi e variabili che sono in parte fuori del suo potere. Nel caso dei Romani si potrebbe, sottilizzando, osservare che un popolo è meglio di un individuo in grado di adeguarsi a quella complessità (un'interpretazione che trova conferma in quel che si è riferito a pp. 64-65).

uomini manco forti: la quale credo sia la diversità dell'educazione nostra dalla antica. Perchè, avendoci la nostra religione mostra la verità e la vera via, ci fa stimare meno l'onore del mondo... La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi che gli attivi. Ha di poi posto il sommo bene nell'umiltà, abiezione, nello dispregio delle cose umane: quell'altra lo poneva nella grandezza dello animo, nella fortezza del corpo ed in tutte le cose atte a fare degli uomini fortissimi. E se la religione nostra richiede che abbi in te fortezza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte. Questo modo di vivere adunque, pare che abbi renduto il mondo debole e datolo in preda agli uomini scellerati » (1). Tale efficacia della religione rappresenta, di fronte alle premesse del sistema, una felice inconseguenza; essa sta a mostrare che la natura umana è modificabile dalla storia e che i ravvicinamenti troppo crudi tra gli antichi e i moderni, di cui si compiacciono i *Discorsi*, hanno bisogno di temperamenti e di attenuazioni.

Un analogo limite subisce la legge naturale dei ricorsi storici. Come negl'individui, così nei popoli c'è una virtù, che può efficacemente contrastare la tendenza fatale al decadimento delle istituzioni, dopo un periodo di sviluppo e di prosperità. Essa consiste in una capacità di rinnovamento, mercè un consapevole ritorno ai principii informatori di quelle istituzioni. Infatti, « tutti i principii delle sette e delle repubbliche e dei regni conviene che abbiano in sè qualche bontà, mediante la quale ripiglino la prima riputazione ed il primo augumento loro » (2). Valga

---

(1) Ibid., II, 2.
(2) Ibid., III, 1.

per esempio, la religione cristiana, « la quale, se non fusse stata ritirata verso il suo principio da san Francesco e da san Domenico, sarebbe al tutto spenta ». Qualche anno più tardi (i *Discorsi* sono del 1513) Machiavelli avrebbe potuto citar Lutero. Il motivo ispiratore della Riforma è da lui luminosamente presentito; anzi è sorpassato dalla sua spiegazione razionalistica. Il ritorno alle origini non ha infatti per lui nessun significato trascendente e divino, ma è norma di qualunque attività umana, che è più pura e schietta alla fonte, perchè più vicina alla spontaneità della natura. Solo che la natura, da sè, non spiega il proprio riflettersi e ritornare sopra sè medesima: il naturalismo del Machiavelli non è neppur pensabile, senza un principio superiore — la virtù — che lo attiva, nel tempo stesso che lo supera.

Della complessa opera storiografica e politica del Segretario fiorentino, i contemporanei hanno particolarmente apprezzato la parte che era di più attuale interesse: il *Principe*. Molte copie manoscritte di questo libro (composto nel 1513 e stampato molti anni più tardi) hanno circolato a lungo in mezzo al pubblico italiano. E che la lettura non abbia al principio suscitato nessuno scandalo, si può argomentare, oltre che dalla generica considerazione dei tempi, anche da un curioso episodio particolare. Un mediocre peripatetico, che abbiamo avuto più volte occasione di citare in questa storia, Agostino Nifo, venuto in possesso del manoscritto, non si fece scrupolo di appropriarsene e, dopo averlo tradotto con qualche variante nel latino della scuola, di pubblicarlo col proprio nome sotto il titolo *De regnandi peritia*, e perfino di dedicarlo a Carlo V. Il Nifo, difensore dell' immortalità dell'anima contro Pomponazzi, era un personaggio troppo noto perchè il

suo presunto scritto potesse passare inosservato; anzi, dai verseggiati elogi di cui questo s'infiora, si può giudicare che avesse accoglienza favorevole (1).

2. Guicciardini. — Se Machiavelli è l'uomo delle regole, Guicciardini è l'uomo delle eccezioni. « È grande errore, egli dice, parlare delle cose del mondo indistintamente e assolutamente, e per così dire, per regola; perchè quasi tutte hanno distinzione ed eccezione per la varietà delle circumstanze, in le quali non si possono fermare con una medesima misura; e queste distinzioni non si trovano scritte in su' libri, ma bisogna che le insegni la discrezione » (2). La natura deve quindi essere integrata dall'esperienza: « Ognuno che ha maneggiato faccende, benchè prudentissimo, ha potuto cognoscere che con la esperienza si aggiugne a molte cose, alle quali è impossibile che il naturale solo possa aggiugnere » (3). Questa preoccupazione costante del particolare lo porta spesso a contraddirsi, perchè, se l'eccezione diviene regola, è con ciò svalutata, e la regola a sua volta riacquista validità a titolo di eccezione. Quindi, da una parte egli dichiara fallaci tutte le previsioni « perchè, dipendendo di mano in mano l'una conclusione dall'altra, una che ne manchi, riescono vane tutte quelle che se ne deducono; e ogni minimo particolare che varii è atto a fare va-

---

(1) A. Nifo, *De regnandi peritia*, Ed. Neapol., 1523 (per un errore di stampa sul frontespizio (!) risulta dedicato a Carlo VI anzichè a Carlo V). La differenza più notevole, rispetto all'originale del *Principe*, consiste in ciò, che il prologo e l'epilogo sono condotti secondo i modelli tradizionali: lo stato dipende dal peccato originale e allo studio realistico della tirannide del Rinascimento tien dietro la descrizione generica dell'ottimo principe.

(2) Guicciardini, *Ricordi politici e civili*, VI.

(3) Ibid., X.

riare una conclusione; però non si possono giudicare le cose del mondo sì da discosto, ma bisogna giudicarle e risolverle giornata per giornata » [1]. Dall'altra parte afferma: « Dicesi che chi non sa bene tutti i particolari non può giudicare bene; e nondimeno io ho visto molte volte che chi non ha il giudicio molto buono giudica meglio, se ha solo notizia della generalità, che quando gli sono mostri tutti i particolari; perchè in sul generale gli si rappresenterà spesso la buona resoluzione; ma come ode tutti i particolari si confonde » [2]. E similmente, a volte egli dichiara fallacissimo giudicare per esempi, « perchè se non sono simili in tutto e per tutto non servono: con ciò sia che ogni minima varietà nel caso può essere causa di grandissime variazioni nello effetto » [3]; a volte vi si affida dicendo che « le cose passate fanno lume alle future, perchè il mondo fu sempre di una medesima sorte; e tutto quello che è o che sarà, è stato in altro tempo, e le cose medesime ritornano, ma sotto diversi nomi e colori; però ognuno non lo riconosce, ma solo chi è savio e lo osserva e lo considera diligentemente » [4].

In fondo, egli non si discosta molto dall'intuizione fondamentale del Machiavelli, ma le si muove intorno con giri tortuosi e sconcertanti, rivelando qualità d'ingegno analitico e scarsamente costruttivo. E l'esposizione del suo pensiero, in forma di osservazioni ai *Discorsi sulla prima deca di T. Livio* e di aforismi staccati, ben si accorda col carattere intimamente disgregato e frammentario di esso. A Ma-

---

(1) Ibid., CXIV.
(2) Ibid., CLV.
(3) Ibid., CXVII.
(4) Ibid., CCCXXXVI; v. anche LXXVI.

chiavelli che considera la natura umana come radicalmente cattiva, e fa dello stato una creazione coattiva e violenta, egli oppone che gli uomini non son tutti malvagi; anzi, che essi hanno una ingenita bontà, su cui ha più facile presa la speranza che non il timore. « Se alcuno si truova che per natura sia inclinato a fare più volentieri male che bene, dite sicuramente che non è uomo, ma bestia o mostro; poichè manca di quella inclinazione che è naturale a tutti gli uomini » [1]. E, a voler usare eccessivo rigore « ci è periculo che la volontà da principio buona diventi cattiva » [2]. Questa bontà non è, tuttavia, per il Guicciardini, un valore etico; essa indica soltanto una certa pieghevolezza e malleabilità di carattere, che rende consigliabile di sperimentare i mezzi della persuasione e della benevolenza. Chi però immaginasse che questo sia un fermo convincimento del Guicciardini, s'ingannerebbe. Egli non esita, a voltar di pagina, ad affermare tutto l'opposto: « Se gli uomini fussino buoni e prudenti, chi è preposto ad altri legittimamente arebbe a usare più la dolcezza che la severità; ma essendo la più parte o poco buoni o poco prudenti, bisogna fondarsi più in sulla severità; e chi la intende altrimenti, sbaglia » [3]. E altrove, evitando la contradizione troppo stridente, soggiunge che « nello ordinare una repubblica e in ogni altra faccenda, si debbe ordinare le cose in modo che chi volessi fare male non possa; non perchè sempre tutti gli uomini siano cattivi, ma per provvedere a quelli che fussino cattivi » [4].

---

(1) Ibid., CXXXV.
(2) Ibid., XXI.
(3) Ibid., XLI.
(4) *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli*, 10.

Questo continuo ondeggiamento teoretico, per il fatto stesso che sottintende un realismo politico non meno crudo di quello del Machiavelli, lo rende più ambiguo e perfido. Delle violenze e delle frodi del *Principe* si può dire che siano in qualche modo riscattate dallo spirito razionalistico che le domina; nel Guicciardini invece esse sono anche più degradate da un empirismo cinico, che le riaffonda nel fango della pratica quotidiana dei tiranni. In nessuno scritto del Machiavelli si troverà un consiglio così ributtante come quello che dava il Guicciardini al papa Clemente VII dopo la presa di Firenze: « I modi di fare una massa sicura e certa di amici nuovi e vecchi non sono facili...; bisogna sieno gli onori e gli utili dati in modo che chi ne parteciperà diventi sì odioso all'universale, che sia forzato a credere di non poter esser salvo in uno stato di popolo » [1]. Si aggiunga a questo, una men chiara e salda coscienza del fine superiore che presiede all'uso dei mezzi politici perfidi o violenti. Machiavelli ha l'occhio rivolto al fondatore di uno stato; e per lui lo stato è qualcosa di grande, e così superiore all'individuo, che nessuna considerazione particolare vale ad arrestarne e a deviarne la logica implacabile. Guicciardini invece, nella sua tendenza a particolarizzare, antepone allo stato gl'interessi dell'individuo. I due brani seguenti caratterizzano la differenza delle due mentalità. Dice il Machiavelli: « Dove si delibera al tutto della salute della patria, non vi debbe cadere alcuna considerazione nè di giusto nè d'ingiusto, nè di pietoso nè di crudele, nè di laudabile nè d'ignominioso; anzi, posposto

(1) *Discorso a Papa Clemente VII dopo l'assedio* (in Opp. inedite, ed. Canestrini, 1857).

ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che li salvi la vita e mantiengliele la libertà » ([1]). E Guicciardini: « Uno cittadino che si truova al fine della sua patria, non può tanto dolersi della disgrazia di quella... quanto della sua propria; perchè alla patria è accaduto quello che a ogni modo aveva a accadere, una disgrazia è stata di colui a battersi a nascere a quella età che aveva a essere tale infortunio » ([2]). Non meno nota nè meno cinica è la sua giustificazione per aver servito i preti, benchè li odiasse: « Io non so a chi dispiaccia più che a me la ambizione, la avarizia e la mollizie dei preti... Nondimeno il grado che ho avuto con più pontefici mi ha necessitato a amare per il particulare mio la grandezza loro: e se non fussi questo rispetto, avrei amato Martino Lutero quanto me medesimo, non per liberarmi dalle leggi indotte dalla religione cristiana nel modo che è interpretata e intesa comunemente, ma per vedere ridurre questa caterva di scelerati a' termini debiti, cioè a restare o sanza vizi o sanza autorità » ([3]).

Per il suo amore del « particolare » Guicciardini riesce postillatore acutissimo delle altrui dottrine, e sa perfino renderle più interessanti, perchè le varia con motivi sempre nuovi, attinti all'inesauribile novità dell'esperienza. Machiavelli, molto più dottrinario e conseguente, è anche molto più monotono. Ma se prescindiamo dall'interesse psicologico degli aforismi e consideriamo — come in questa sede è nostro dovere — il valore scientifico delle concezioni politiche, non possiamo attribuire a quella del Guic-

---

(1) Machiavelli, *Discorsi*, III, 41.
(2) *Ricordi*, ecc., CLXXXIX.
(3) Ibid., XXVIII.

ciardini una propria consistenza autonoma: essa non è che un machiavellismo reso più circostanziato ed empirico, più vicino alla pratica degli affari, ma anche più incoerente.

Nell'analisi delle forme di governo, Guicciardini segue, non diversamente dal suo predecessore, la partizione aristotelica, dell'uno, dei più e dei molti. Il pregio della monarchia è che « molto meglio, con più ordine, con più celerità, con più seguito, con più resoluzione si governano le cose pubbliche quando dependono dalla voluntà di un solo, che quando sono nell'arbitrio di più... Però è necessario farlo perpetuo, ma limitargli l'autorità, con fare che per sè solo non possa disporre di cosa alcuna, o almanco di quelle che sono di minore importanza » (1). Nel governo degli aristocratici, invece, « bisogna che gli ottimati non siano sempre le medesime linee e famiglie, ma che di tutto il corpo della città, cioè di tutti quegli che secondo le leggi sono abili a partecipare dei magistrati, si elegga uno senato che abbia a trattare le cose con ordine, cioè che sia il fiore degli uomini prudenti, nobili e ricchi della città » (2). Infine, « nel governo di populo è buono che, mentre dura, non è tirannide; possono più le leggi che gli uomini, e il fine di tutte le deliberazioni è di riguardare al bene universale. Di male vi è che il populo per la ignoranza sua non è capace di deliberare le cose importanti; e però presto periclita una repubblica che rimette le cose a consulta del populo; è instabile e desideroso sempre di cose nuove, e però facile a essere mosso e ingannato dagli uomini ambiziosi e sediziosi. A fuggire queste

(1) *Considerazioni*, ecc., 6.
(2) Ibid., 8.

cose, bisogna non rimettere al populo alcuna cosa importante, eccetto quelle che, se fussero in mano di altri, non sarebbe la libertà secura: com'è la elezione dei magistrati, la creazione delle leggi, le quali non è bene venghino al populo, se non prima digestite e approvate dai magistrati supremi e dal senato » (1). Non diversamente che per Aristotele, anche per Guicciardini, lo stato ideale è un misto delle tre forme, che accoglie in sè i pregi di ciascuna e ne tempera i difetti, mercè il concorso delle altre.

3. Bodin. — Negli scrittori politici della prima metà del Cinquecento, di cui abbiamo testè studiato i due rappresentanti maggiori, il punto di vista predominante è quello dello stato nuovo, che emerge appena, per virtù di ardite iniziative individuali, dal vecchio mondo tradizionale e consuetudinario. E, perchè nuovo, questo stato non può vantare titoli legittimistici e legalitarii, non ha il presidio di una consacrazione ecclesiastica, non attinge validità ad un consenso, sia pure presunto, del popolo. Esso si confonde col principe e forma una individualità psicologica, guidata da criteri rigidamente utilitaristici. I valori etici e religiosi, che il Medio Evo considerava come le fonti trascendenti della politica, sono degradati a semplici mezzi e strumenti di governo. Così Guicciardini consiglia di non combattere con la religione, nè con le cose che sembrano dipendere da Dio, « perchè questo obietto ha troppa forza nelle menti delli sciocchi » (2); e di apparir buoni, « chè serve ad infinite cose », e quasi a malincuore soggiunge che « poichè le false opinioni non durano,

(1) Ibid., 9.
(2) *Ricordi*, CCLIII.

difficilmente vi riuscirà il parere lungamente buoni, se in verità non sarete » [1]. L'utilità, a volte nel senso più egoistico e immediato, a volte con qualche temperamento, a vantaggio della comunità [2], è l'unica categoria del nuovo mondo politico.

Alquanto diversa è la situazione storica che si offre alla meditazione degli scrittori della seconda metà del Cinquecento. Le tirannidi del Rinascimento o sono tramontate o si son consolidate in principati legittimi ed ereditari; grandi monarchie si son formate in Europa; anche persistendo le forme assolute di governo, gli stati si son venuti distaccando, come personalità molto più complesse, dall' individualità dei sovrani. Essi hanno creato un' organizzazione giuridica che comincia a vincolare la loro libertà di azione; hanno assunto compiti di difesa religiosa, di patrocinio d' interessi sociali ed economici. D'altra parte, la Riforma ha risvegliato negl' individui il senso dell'autonomia della coscienza e della superiorità dei suoi valori di fronte all'organizzazione coattiva dello stato. I problemi della politica si fanno incomparabilmente più complessi. Certo, qualcosa di eterno è stato acquisito a questa scienza dai politici fiorentini: l' idea stessa di un gioco di forze e d' interessi che ha in sè il proprio criterio e la propria misura; e tale acquisto non sarà perduto pei loro successori. Ma le interferenze tra la politica, il diritto, la morale, la religione, danno luogo a quistioni nuove, attraverso le quali si andrà lentamente ricostruendo l'unità sistematica delle forme e delle attività dello spirito umano.

---

(1) Ibid., XLIV.

(2) Furono ordinati i principi non per interesse proprio, ma per beneficio comune, ecc. Ibid., CLXXII.

Il maggiore esponente del pensiero politico della seconda metà del Cinquecento è Giovanni Bodin, autore dei *Six livres de la République*, pubblicati nel 1577. Egli si riconnette ai fiorentini mercè l'esplicito riconoscimento che la forza e la violenza hanno dato origine a tutte le repubbliche. Questa verità è fondata sulla ragione e sul lume naturale, ed è confermata da testimonianze storiche (1). Ma, altra cosa è l'origine, altra l'intrinseca validità. L'autorità dello stato non riposa sulla forza, ma sulla sovranità, definita dal Bodin come «*la puissance absolue et perpetuelle d'une République*» (2). La cui manifestazione esterna più saliente non sta nelle funzioni esecutive e giudiziarie, e neppure nel diritto d'indire la guerra e la pace, ma nella potenza di dare leggi a tutti in generale e a ciascuno in particolare (3). Essa è un concetto di diritto pubblico, che si distingue nettamente dalle convenzioni del diritto privato. La differenza tra l'una e le altre è quella stessa che corre tra la legge e il contratto: la legge dipende da colui che ha la sovranità e che quindi può obbligar tutti i suoi sudditi senza obbligar sè stesso; il contratto è una mutua convenzione tra principi e sudditi, che si obbligano reciprocamente. Perciò, anche quando il principe — come sovrano, cioè come legislatore — all'atto dell'incoronazione giura di serbar le leggi del paese, non ostante questo giuramento, può derogare alle leggi o cancellarle; altrimenti non sarebbe più sovrano. Diverso è però il caso degli obblighi da lui assunti nelle sue fun-

---

(1) Bodin, *Les six livres de la République* (cito dall'ediz. di Parigi del 1583), I, c. 6, p. 69.

(2) Ibid., I, c. 8, p. 122.

(3) Ibid., I, c. 10, p. 221.

zioni esecutive e giudiziarie, dov'è tenuto a serbar fede, perchè niente v'è di peggio di un principe spergiuro [1]. Questa distinzione corregge opportunamente, e quindi libera da ogni taccia d'immoralismo, la facoltà di spergiurare che si arroga il principe machiavellico.

In nome della sovranità, il Bodin critica la dottrina tradizionale delle forme miste di repubblica. La sovranità è indivisibile, quindi non potrebbe essere ripartita tra il principe, i signori e il popolo. Se il primo attributo di essa è di dar leggi ai sudditi, chi più obbedirebbe, una volta che i sudditi stessi potessero legiferare? [2]. Invece quella partizione si giustifica, in via mediata e subordinata, distinguendo lo stato sovrano e il governo: ciò che, dice con compiacenza il Bodin, non è stato tentato prima di lui. Così una repubblica può esser monarchica e nel tempo stesso esser governata popolarmente, se il principe conferisce le cariche a tutti i cittadini, senza riguardo nè alla ricchezza, nè alla nobiltà, nè alla virtù. Similmente essa può esser governata con forme aristocratiche [3].

Un punto delicato della dottrina del Bodin è quello che concerne il rapporto tra la sovranità e la persona del principe. Ammiratore della monarchia assoluta e incline a interpretare nel senso più rigido l'idea dell'indivisibilità della funzione sovrana, egli è portato ad accentrare quest'ultima nella personalità del monarca. Però, non senza limiti. L'individualità privata del principe non è investita di potere sovrano: così il Parlamento di Francia può

(1) Ibid., I, c. 8, pp. 135, 152.
(2) Ibid., II, c. 1, p. 254.
(3) Ibid., II, c. 2, p. 272.

imporre al re di pagare la decima sui frutti delle sue terre. Invece la personalità pubblica non è in alcun modo vincolata: da questo punto di vista, il Bodin approva la risposta di Luigi XII, quando gli fu richiesto di rendere i canoni prestati a Carlo VII: io non sono il suo erede [1]. L'eredità infatti appartiene al diritto privato.

Vi sono limiti alla sovranità? La dottrina del Bodin presenta una contradizione apparente, da una parte facendo della sovranità un potere assoluto, dall'altra volendo che il monarca sia vincolato dalla legge naturale. Ma in realtà, non c'è contradizione, perchè la sovranità non è arbitrio, bensì una facoltà puramente formale d'imporre delle leggi, il cui contenuto non può esser dato che dalla natura razionale delle cose da disciplinare. Quindi si distingue una monarchia reale o legittima, dove i sudditi obbediscono alle leggi del monarca, e questi alle leggi della natura, lasciando ai sudditi la libertà naturale e la proprietà dei beni, da una monarchia tirannica, in cui il monarca, disprezzando le leggi di natura, abusa delle persone libere come di schiavi [2]. E, non diversamente da Egidio Colonna, il Bodin che ama la prima, aborrisce la seconda, pur riconoscendo che possa essere appropriata a un popolo *forcené*, per tenerlo in freno con un morso forte e rigido, come avviene nel passaggio da uno stato popolare a uno stato monarchico. Ma nega ad essa ogni titolo di permanente validità; inoltre sostiene che «in termini di diritto chi s'è obbligato alla preghiera di un tiranno è sempre sciolto da ogni vincolo» [3]:

(1) Ibid., I, c. 8, p. 159.
(2) Ibid., II, c. 2, p. 273.
(3) Ibid., II, 5; IV, 3, p. 581.

e, ponendosi il problema, se si possa uccidere il tiranno, è propenso ad ammettere che sia lecito, ma sconsiglia per ragioni di opportunità il tirannicidio, che rischierebbe di travolgere anche lo stato, e giudica più prudente attendere la morte naturale del tiranno [1].

L'elemento storico e tradizionale ha un' importanza notevole nel sistema del Bodin. Precorrendo il Montesquieu, egli studia i mezzi per adattare la forma della repubblica alla diversità degli uomini, dei tempi, dei luoghi. La stabilità dello stato dipende in buona parte dall'osservanza di questi coefficienti naturali; a cui molti non ponendo mente, ed anzi sforzandosi di piegar la natura ai loro editti, hanno turbato e talvolta mandato in rovina grandi costruzioni politiche [2]. E la ricerca dell'ottima forma dello stato, che occupa il VI libro dell'opera, mira, piuttosto che ad un'astratta perfezione ideale, a dare una circostanziata valutazione storica della monarchia francese. Il Bodin è ostile al governo popolare e a quello aristocratico: contro il primo, osserva che la saggezza non è eguale in tutti, per far parte a tutti delle cariche pubbliche; contro l'uno e l'altro insieme, che la parte più sana del paese è vinta dalla più grande o dalla più piccola. Il tipo ideale dello stato è quello in cui un monarca illuminato può valersi, a sua discrezione, dell'elemento più sano e meglio inteso degli affari dello stato [3]. Qui è consacrata l'alleanza della monarchia francese con la borghesia: con quella *roture de France*, che forma la nuova classe media, tra il popolo e l'aristocrazia feudale.

---

(1) Ibid., II, 5; IV, 3, p. 581.
(2) Ibid., V, p. 663 sgg.
(3) Ibid., VI, c. 4, pp. 939, 949, 962.

4. Altusio. — Se Bodin è il teorico dell'assolutismo monarchico francese, il tedesco Giovanni Altusio (1557-1638) è l'esponente delle tendenze democratiche insite alle comunità calvinistiche. Egli ha una concezione più larga dello stato, che per il Bodin si fonda immediatamente sulla famiglia (¹); per lui invece (non senza reminiscenze marsiliane), è «un'associazione con cui una pluralità di città e di province si obbliga a costituire, esercitare e difendere lo *ius regni* (la sovranità), mediante una mutua comunicazione di cose, di opere, di forze e di danaro» (²). La sovranità, che il Bodin pone immediatamente nel principe, vien da Altusio attribuita allo stato nel suo complesso; e il fatto che si partecipa ai vari *membra regni* non implica un suo frazionamento, come non si divide l'anima comunicandosi a tutte le parti del corpo. Il principe, conforme alla concezione calvinistica, non è sovrano, ma supremo magistrato; e tale funzione gli viene attribuita dall'intera comunità (³), debitamente rappresentata, con un patto contrattuale, che non riveste il carattere di un *pactum subiectionis*, perchè la sovranità non si trasferisce nè si aliena, ma piuttosto di un *pactum functionis* (⁴). E che tale sia la natura del contratto sociale, vien confermato da ciò, che se il

---

(1) «La république est un droit gouvernement de plusieurs familles, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine» (*De la rép.*, I, 1).

(2) Altusio, *Politica metodice digesta* (Arnhenii, 1617³; la 1ª ediz. è del 1604), c. 9, p. 114.

(3) «Constituito magistratus summi est, qua illi imperium et administrationem regni, a corpore consociationis universalis delatam suscipienti, regni membra se ad obsequia obligant» (Op. cit., c. 19, p. 224).

(4) «De constitutione summi magistratus et de eiusmodi pacto et contractu inter magistratum summum, ephoros, populum totum corporum consociatorum repraesentantes, extant praecepta, exempla plurima et rationes evidentes» (Ibid., p. 226).

popolo conferisce al sommo magistrato un potere senza limiti, sciolto da ogni legge, senza riserve od eccezioni e condizioni (secondo una interpretazione estensiva, comune ai giuristi del tempo, della *Lex de imperio*), il patto non è valido che restrittivamente, conforme all'essenza della magistratura, che è rivolta all'utilità dei sudditi e non al vantaggio di chi comanda ([1]). Non è difficile riconoscere in questi concetti l'origine della dottrina del Rousseau.

Ottimo stato è quello in cui, salve le prerogative del sommo magistrato, si governano gli affari pubblici col consiglio del senato e con l'autorità di funzionari competenti ([2]), nell'ambito delle leggi. Queste son di due specie, comuni e proprie, cioè naturali e positive. « È comune la legge che è stata ingenerata da Dio in tutti gli uomini. In virtù di una nozione impressa da Dio, *che si chiama coscienza* ([3]), l'uomo conosce ed intende il diritto e i mezzi, le cose da fare e quelle da omettere. » La distinzione del giusto dall' ingiusto deriva pertanto da una specie d'« inclinazione naturale » o da un « arcano istinto della natura ». Leggi positive sono quelle che il popolo sancisce: esse hanno un doppio limite, da una parte nei precetti eterni delle leggi naturali, dall'altra nei criteri di opportunità pratica, che p. es. sconsigliano di sancir troppe norme *(leges novas parce ferat)* e suggeriscono di tener conto, nel legiferare, del carattere, dei costumi, dell'educazione del popolo e delle condizioni del suolo, del clima, ecc.

Al di fuori delle leggi c'è una sfera discrezionale, lasciata al prudente arbitrio del magistrato. È sol-

---

(1) Loc. cit.

(2) Ibid., c. 32, p. 506.

(3) In italico nel testo, op. cit., c 21, p. 272.

tanto qui che si toccano il principe di Machiavelli e quello di Altusio, il quale, per tanti altri aspetti, è legato dal contratto sociale, dalla legge di natura e dalle norme del diritto positivo. È interessante notare che, malgrado la sua austerità calvinistica, Altusio richiegga, dal supremo magistrato, non soltanto giudizio, prudenza, modestia, ma anche una certa dissimulazione, ed anzi consideri come un'arte egregia quella di coprire le proprie intenzioni vere e di farne apparire altre differenti (1).

Una parte molto importante del sistema di Altusio è quella che tratta della politica ecclesiastica. Anche qui egli segue i dettami del calvinismo, facendo della sovranità un potere temporale e spirituale insieme. Dovrà allora lo stato decidere di suo arbitrio le cose della fede? No; come negli affari mondani esso è limitato dalla legge naturale, così negli affari religiosi dipende dalla Scrittura (2). L'amministrazione ecclesiastica si divide in tre rami, in quanto concerne la dottrina, il culto, la vita santa. Lo stato ha il compito di fondare le scuole, dove s'insegna la parola di Dio; di tutelare la religione ortodossa; di costituire i giudizi ecclesiastici, i sinedrii, i concistori; di purgare la chiesa da ogni errore, eresia, idolatria, corruzione. Non v'è libertà religiosa nello stato calvinistico di Altusio: tutti gli atei, gli empi e i profani, quando risultino insanabili e refrattari, debbono essere espulsi dal regno (un pensiero che ritroveremo nel Rousseau); una sola eccezione vien fatta in favore dei giudei abitanti nel territorio,

---

(1) «Dissimulatio eorum quae scimus et intelligimus, reticentiam, frontem operiens, mentem tegens; ideoque egregia ars dicitur, alienas artes ac si non intelligerentur eludere... dissimulatio haec magistratui necessaria est» (Ibid., c. 26, p. 380).

(2) Ibid., c. 9, p. 125 sgg.

purchè non professino pubblicamente il loro culto nelle sinagoghe [1]. V' è tuttavia una riserva, che sarebbe di grande interesse, se non fosse infirmata da una strana limitazione: « In materia di fede e di religione, dove soltanto la coscienza decide, il magistrato, nel cui regno non vige il vero culto di Dio, deve guardarsi dall' ingerire. Quivi la sovranità non spetta che a Dio: la fede è dono divino, e non di Cesare » [2]. Altusio dunque vorrebbe che gli stati cattolici concedessero ai calvinisti una libertà religiosa, che egli nega ai cattolici nel suo stato calvinista. E chi mai deciderà qual è il vero culto di Dio? La limitazione è ingenua oltre che arbitraria; senza reciprocità, non è possibile enunciare nessuna formula valida di libertà religiosa.

5. Botero e la ragion di stato. — Dal punto di vista della Controriforma cattolica, i problemi della politica sono stati trattati da Giovanni Botero, nei 10 libri *Della ragion di stato*. La nuova denominazione « ragion di stato » è storicamente importante, perchè corrisponde ad uno stadio progredito di evoluzione politica, in cui lo stato, foggiato dal realismo del Rinascimento, acquista una propria ragion d'essere autonoma, distinta dalla personalità del principe e diviene soggetto di atti e di valutazioni indipendenti dai criteri che regolano la vita morale degl' individui. Essa è dunque il mezzo con cui il pensiero della Controriforma può, nel tempo stesso, riprovare eticamente il machiavellismo, che confonde la morale privata con la pubblica, ed accettarne l' insegnamento, con lo sdoppiare i due

(1) Ibid., pp. 407-424.
(2) Ibid., c. 28, p. 428.

soggetti. Per Botero, « stato è un dominio fermo sopra popoli; e ragion di stato è notizia di mezzi atti a fondare, conservare e ampliare un dominio così fatto » [1]. La fondazione e l'ampliamento dello stato che, al tempo del Machiavelli, avevano un interesse preponderante, ora invece, per le mutate condizioni politiche, passano in seconda linea. Maggiore opera è, a giudizio del Botero, il conservare, perchè le cose umane vanno quasi naturalmente ora mancando ora crescendo, « a guisa della luna a cui sono soggette »; onde il più difficile è tenerle ferme. Le imprese militari porgono maggior diletto e meraviglia che le arti della conservazione e della pace, ma sono anche meno solide. Un principe accorto se ne può giovare come di uno sfogo alle turbolenze interne. Gli svizzeri, il cui governo è popolare, e perciò più soggetto a disordini, si son mantenuti tranquilli per trecento anni, perchè hanno saputo indirizzare i più animosi verso la guerra, a servizio di principi stranieri. La guerra dunque, più che ad accrescere lo stato, serve mediatamente a conservarlo. Essa rientra nella generale massima della sapienza politica, secondo cui « bisogna fare in modo che il popolo abbia qualche occupazione, o di piacere o di utile, a casa o fuori, che l' intertenga e lo svii dall' impertinenza e dai cattivi pensieri » [2].

Anche nell' interesse della conservazione dello stato, deve il principe porre mente alla composizione sociale della popolazione. Vi sono nello stato tre sorte di persone: gli opulenti, i miseri e i mezzani. Gli ultimi sono più facili a governare, più difficili, per ragioni opposte, gli altri. Quindi è opportuno

---

(1) Botero, *Della ragion di stato* (Venet., 1659), I, 1.
(2) Ibid., III, 47-48.

che il principe si fondi sul ceto medio e tenga in freno gli estremi [1]. A questo fine giova che egli incoraggi le intraprese economiche e non si sostituisca, in esse, ai privati: donde la convenienza che si contenti di un modico tesoro. Tale consiglio, che si ritrova già negli scritti del Machiavelli e del Guicciardini, ha la sua giustificazione storica nell'abuso che i principi del tempo, specialmente i duchi di Ferrara, facevano dei monopolii e dei commerci, valendosi del loro potere per defraudare le attività dei privati.

Al di sopra delle previdenze economiche a favore della classe media, contribuisce alla conservazione dello stato la pratica della giustizia, che assicura a ciascuno il suo. Cristo, è vero, ha istituito una più alta norma di convivenza, la carità, che non soltanto « regola le mani, ma unisce i cuori »; tuttavia, « poichè gli uomini sono per ordinario imperfetti, e la carità si va continuamente raffreddando, bisogna, per rassettare la città e per tenere in pace e in quiete le comunanze degli uomini, che la giustizia vi pianti il suo seggio » [2]. La religione, se non per mezzo dell'amor cristiano, entra per un'altra e più ignobile via negl'ingredienti del regno, in quanto sottomette ai principi « non solamente i corpi e le facoltà dei sudditi, dove conviene; ma gli animi ancora e le conscienze, e lega non solamente le mani, ma gli affetti ancora e i pensieri » [3]. E per compenso di questo incomparabile aiuto, il principe rinunzierà ad ogni ingerenza nelle cose ecclesiastiche; e perfino dei beni territoriali della chiesa non avrà

(1) Ibid., IV, 50.
(2) Ibid., I, 9.
(3) Ibid., II, 10.

alcuna disposizione « senza facoltà del Pontefice nè senza necessità della repubblica » (1). Di libertà religiosa non è naturalmente a parlare nello stato di Botero; anzi, egli, considerando le eresie dal punto di vista politico, come mezzi di disunione dei sudditi e causa di rovina del regno, le vuole in tutti i modi estirpate. « Il principe cercherà, in un primo tempo, di convertire gli eretici alla verità, per mezzo di ogni privilegio (!) che porti seco onore o comodità, concesso a quei che si convertiranno. » Quanto agl' indomiti, egli cercherà di schiacciarli con tre mezzi, con avvilirli d'animo, indebolirli di forze e toglier loro il modo di unirsi insieme, « perchè i sollevamenti nascono o da generosità di cuore o da grandezza di forze o da moltitudine unita insieme » (2).

Nel ritrarre le qualità del principe, il Botero segue un machiavellismo alquanto mitigato. Prudenza e valore sono i suoi principali requisiti. Per conservare la reputazione, egli è tenuto a coprire accortamente le sue debolezze, « perchè molti, benchè deboli principi, si mantengono in credito e in riputazione di poderosi col celare la loro impotenza anzi che col fortificarsi » (3). « Non è di minor momento il mantener la parola, perchè procede da costanza di animo e di giudizio » (4). Altrettanta importanza ha la segretezza delle deliberazioni, « perchè, oltre che lo rende simile a Dio, fa sì che gli uomini, ignorando i pensieri del prencipe, stiano sospesi e in aspettazione grande de' suoi disegni » (5). Infine, criterio

---

(1) Ibid., VII, 84.
(2) Ibid., V, 60 sgg.
(3) Ibid., II, 32.
(4) Ibid., II, 33.
(5) Ibid., II, 34.

fondamentale della sua condotta è l'interesse: «nelle deliberazioni dei prencipi l'interesse è quello che vince ogni partito. E perciò non deve fidarsi d'amicizia, non di affinità, non di lega, non d'altro vincolo nel quale chi tratta con lui non abbia fondamento d'interessarsi. Polibio dice che i re non hanno per loro natura nè amico nè nemico» ([1]).

Nella politica di Botero, molto più che in quella dei suoi predecessori, hanno importanza i fattori economici. A questo tema, egli ha dedicato uno scritto a parte, *Delle cause della grandezza della città* (che precede, per data di composizione, l'opera maggiore sulla *Ragion di Stato*). Le condizioni precipue perchè sorga una città sono il «sito commodo», «tale che molti popoli ne hanno bisogno per lo traffico», la fertilità del suolo e la «commodità della condotta», cioè la facilità dei trasporti ([2]). A questi requisiti naturali, altri se ne aggiungono, di carattere storico-sociale, come il culto religioso, gli studi, i tribunali, le industrie, la corte, ecc. V'è tuttavia un limite allo sviluppo cittadino, che a prima vista potrebbe sembrare indefinito. Infatti, «l'augumento della città procede parte dalla virtù generativa degli huomini, parte dalla nutritiva d'esse città; la generativa senza dubbio sempre è l'istessa almeno da tremila anni in qua..., onde se non ci fosse altro impedimento, la popolazione degli uomini crescerebbe senza fine e l'augumento della città senza termine; e se non va innanzi, bisogna dire che ciò proceda da difetto di nutrimento e di sostegno»; «sono tremila anni che il mondo era così pieno di

---

(1) Ibid., II, 25.

(2) Botero, *Delle cause della grandezza della città*, I, 138 (nel vol. già cit.).

huomini come il presente; perchè i frutti della terra e la copia del vitto non comporta un maggior numero di genti » [1]. Qui è chiaramente presentita la legge del Malthus.

6. Gentile, Grozio e il diritto naturale. — Nei trattatisti che abbiamo finora considerati, da Bodin, a Botero, ad Altusio, e in quelli che ancora ci restano a esaminare, Gentile e Grozio, il progresso sulla dottrina dei politici fiorentini della prima metà del secolo consiste essenzialmente in un integramento etico dei fattori utilitaristici più immediati della compagine statale. Un significato etico, benchè molto circoscritto, ha la ragion di stato, almeno in quanto giova, mediatamente, a distaccare dalle contaminazioni della politica la moralità privata degl' individui; nella sua intrinseca natura, invece, essa rappresenta un utilitarismo più complesso e ragionato, avente per oggetto gl' interessi generali anzichè i particolari. Più schietto valore etico ha il concetto della legge naturale, come norma e limite dell'attività dello stato, e insieme come presidio della vita degl' individui, contro l'oppressione autoritaria.

A suscitare l' idea di una legge, e quindi di un diritto di natura, molto hanno contribuito le tradizioni romanistiche, mai del tutto spente nel Medio Evo, e rinnovate, insieme con gli altri studi classici, nell'età del Rinascimento. Ma il significato specifico che quell' idea assume nel giusnaturalismo del Cinque e del Seicento dipende dal nuovo orientamento del pensiero filosofico e politico. Machiavelli ha intuito una natura umana identica e costante, e ne ha fatto la materia passiva di meri rapporti di forza e

(1) Ibid., pp. 160-161.

di potenza. Il senso dell'individualità, che pure a lui non manca, non costituisce nessun vincolo o freno all'autorità dello stato. Il principe, che sembra un'esaltazione dell'individualità, ha il suo significato più profondo nella radicale negazione di quell'individualismo che è senza dubbio alle sue origini; esso è una prosopopea dello stato, dell'oggettività e necessità delle sue leggi, della coerenza logica e spregiudicata della sua attività. Ma la Riforma ha dato all'individualità umana un nuovo valore, facendo del fedele un figliuolo di Dio, superiore a tutti gl'interessi mondani, e della coscienza un asilo inaccessibile, dove nessun profano, lo stato compreso, può penetrare. Da questo sentimento dell'individualità s'è andato svolgendo, come abbiamo già visto, un nuovo razionalismo, che non sconfessa le premesse naturalistiche precedenti, ma le integra e le invera. Non è forse la ragione la vera prerogativa della natura umana? Il diritto naturale sarà dunque un diritto razionale, ed avrà per oggetto quei valori che immediatamente ineriscono alla personalità di un essere dotato di ragione, che, come tale, non può esser confuso con la rimanente natura bruta. A dare adeguato rilievo e sviluppo a questa sfera di diritti, indipendente da ogni legislazione positiva, ed anzi fonte di essa, molto ha giovato il «convenzionalismo» delle dottrine politiche del Rinascimento. Dove lo stato è inteso come fattura umana — tanto se è creato dalla forza, come per Machiavelli, quanto se vien fuori da un contratto sociale, come per Altusio — è possibile limitarne gli attributi, in virtù di considerazioni egualmente, anzi più profondamente umane. Così si vien formando, intorno al nucleo della personalità, un sistema sempre più complesso di diritti, che reintegra, di fronte e contro l'assolutismo monar-

chico, le antiche libertà e immunità medievali; anzi le universalizza, rendendone partecipi tutti gli uomini in quanto uomini. Infatti, perchè naturali, quei diritti sono innati, e la loro validità non presuppone nessun esplicito riconoscimento, nè può essere infirmata da alcun atto umano. Libertà, religione, famiglia, proprietà privata sono le prime e più importanti rivendicazioni del giusnaturalismo. Per mezzo di esse, l'individualità umana si dilata al punto da intaccare, e poi da modificare internamente, la struttura dello stato. Questo, che non è da natura ma da convenzione, trova già innanzi a sè precostituiti dei diritti originarii: e dovendo rispettarli, per la priorità del loro titolo, divien subordinato, nella sua ragion d'essere, ai massimi valori della personalità. Tra l'individualismo del Rinascimento e quello dell'età moderna, di cui il giusnaturalismo è una delle più tempestive manifestazioni, v'è questa profonda differenza, che là una individualità potente crea lo stato assoluto, con cui soffoca tutti gli altri individui; qui il principio individualistico si universalizza e crea lo stato liberale, espressione e difesa di tutte le libertà (1).

Concetti giusnaturalistici abbiamo già notati nel Bodin e nell'Altusio; ma essi sono alquanto attenuati, nel primo, dall'attaccamento alla monarchia assoluta, nel secondo, dall'intransigenza confessionale. Un terreno molto più propizio al loro sviluppo è invece quello su cui si son collocati altri due giuristi, Alberico Gentile ed Ugo Grozio, che hanno trattato del diritto nello stato di guerra, in una condizione cioè, in cui venendo meno ogni forma positiva

(1) Per maggiori chiarimenti, si veda la mia *Storia del liberalismo europeo*, Bari, 1925.

di legge, non v' è altra alternativa all'uso brutale e illimitato della forza, che in un diritto naturale originario, indipendente da qualunque convenzione umana.

Nel trattato *De iure belli*, Alberico Gentile (1551-1611) si pone il problema se la guerra sia conforme a natura, e lo risolve negativamente. Anche ammessa una guerra metafisica tra gli esseri, come quella di cui parlava Eraclito, essa non giustifica la guerra umana, perchè non v' è antipatia naturale tra gli animali della stessa specie: *diabolus diabolos non vexat*. « Per natura gli uomini non son nemici tra loro; ma le azioni e i costumi, con le loro somiglianze o dissomiglianze, c' inducono alla concordia o alla discordia » [1]. La guerra ha dunque precipue ragioni storiche e sociali; la natura è causa soltanto mediata di essa. In questo senso è naturale, pertanto giusta, la guerra che si fa a coloro che negano ciò che la natura ci largisce: p. es., se ci si vieta l'uso delle vie e dei porti, se ci si esclude dal commercio, ecc. [2]. È egualmente giusta la guerra di difesa, che è necessaria nei casi che, con termine appropriato, possono chiamarsi di legittima difesa; utile, quando s' intraprende per prevenire l'avversario che si apparecchia a muoverla a noi; onesta, se è fatta per difendere un socio o un alleato [3].

Quale valore ha la distinzione tra la guerra giusta e la ingiusta? Affidata alla fortuna delle armi, la ragione giuridica par che si annulli, potendo risultar vincitore il belligerante ingiusto. Eppure, risponde il Gentile, anche allora non viene a mancare

---

(1) A. Gentile, *De iure belli* (Hanoviae, 1612), I, c. 12, pp. 87-88.
(2) Ibid., I, c. 19, p. 138.
(3) Ibid., I, c. 13, p. 92.

il diritto, ma solo il riconoscimento di esso. E da un punto di vista morale, valido per gli stati oltre che per gl' individui, l' azione improba è pena a sè stessa: *prima illa et maxima peccantium est poena peccasse,* come dice Seneca. La fortuna potrà sottrarre il peccatore alla pena estrinseca, non al rimorso: così l'autore di una guerra ingiusta sarà sempre tacciato d' infamia dagli altri e condannato dalla propria coscienza (1).

Uno dei temi di maggiore attualità, al tempo del Gentile, è se vi sia guerra giusta per causa di religione. La risposta è nettamente negativa. « Se la religione, egli spiega, è di tal natura che nessuno debba essere, nolente, costretto a seguirla, è chiaro che questa violenza non possa esser giusta » (2). E riferisce una massima di Tertulliano che « quel che ha una propria regola non può esser soggetto a una regola estranea. » Ora la religione è un rapporto con Dio, quindi un diritto divino e non umano: nessun uomo ha da accampar pretese giuridiche per il fatto di una fede diversa. D'altra parte, non si può considerare nemico della fede chi è nemico della chiesa, perchè la chiesa per lo più combatte non per cause religiose, ma temporali (3). In conclusione *libertas religioni debetur* (4).

Lo stato di guerra, legittimo nei limiti segnati, interrompe il diritto positivo, ma non quello di natura. Tra i belligeranti, malgrado il temporaneo dissidio, persiste una identità umana, che impone molti limiti all'uso brutale della forza. Così non è lecito avvelenar le acque o servirsi di dardi avvelenati;

(1) Ibid., I, c. 6, p. 52.
(2) Ibid., I, c. 9, p. 59.
(3) Ibid., pp. 62-64.
(4) Ibid., p. 61.

è inumano uccidere i prigionieri *dedititii;* bisogna considerar come libero il figlio nato da prigioniero di guerra; sono da risparmiare le donne e i fanciulli; si deve usare indulgenza agli agricoltori e agli stranieri; e salvo qualche caso di estrema necessità, le città conquistate non debbono essere distrutte (1).

Con estensione molto maggiore, lo stesso tema è stato trattato dall'olandese Ugo Grozio (1583-1645) nella sua grande opera *De iure belli ac pacis*, pubblicata nel 1625. Il diritto naturale è definito « un dettato della retta ragione, per cui a qualunque atto, in virtù della sua convenienza o sconvenienza con la stessa natura razionale, è connessa un'approvazione o una riprovazione etica, e che pertanto da Dio, autore della natura, viene imposto o vietato... Esso è talmente immutabile, che neppure Dio potrebbe cambiarlo » (2). Dal diritto naturale si distinguono il diritto civile e il diritto divino. Civile è quello che procede dal potere civile, che ha per suo oggetto un'utilità, ed ha la sua ragione nel consenso sociale, ispirato, in ultima istanza, alle norme della legge naturale (3). Il diritto divino è quello che ha origine dalla volontà di Dio: di esso si può dire che è giusto perchè Dio lo vuole; del diritto naturale, invece, che Dio lo vuole perchè è giusto. Nell'ambito del diritto divino rientra la legislazione data da Dio agli ebrei.

Dalla legge naturale trae origine, nella sfera del

---

(1) Ibid., lib. II e III, *passim.*

(2) Grozio, *De iure belli ac pacis* (cito dall'ediz. Carnegie, riproduz. fotografica dell'ediz. del 1646), lib. I, c. 1, p. 10.

(3) « Naturalis iuris mater est ipsa natura humana, quae nos etiamsi re nulla indigeremus, ad societatem mutuam appetendam ferret; civilis vero iuris mater est ipsa ex consensu obligatio, quae cum ex naturali iure vim suam habeat, potest natura huius quoque iuris quasi proavia dici... Iuri civili occasionem dedit utilitas » (Op. cit., Prolegomena; v. anche l. I, 1, 14).

diritto privato, la proprietà, definita dal Grozio come una disposizione delle cose della natura inferiore, conferita universalmente da Dio al genere umano dalla fondazione del mondo (1). Nella sfera del diritto internazionale, ne dipende la validità dei trattati, la cui ragion d'essere è una naturale *cognatio* tra gli uomini. La quistione, se i trattati siano ammissibili tra coloro che professano religioni diverse, è risolta affermativamente, perchè il diritto di natura è comune a tutti gli uomini e non comporta distinzioni confessionali (2). Ulteriori conseguenze di esso sono le norme di equità naturale che regolano i rapporti tra i belligeranti nello stato di guerra. Questo tema, che occupa tutto il terzo libro dell'opera del Grozio, è, nel suo svolgimento, incomparabilmente più ricco e particolareggiato della trattazione del Gentile. Esso costituisce il fondamento storico di tutte le convenzioni internazionali dell'età moderna, per temperare, con limiti giuridici, gli eccessi delle guerre. Il Grozio non soltanto fa un minuto elenco degli atti leciti e degl' illeciti, ma dà ancora, ai belligeranti, molti consigli di mera opportunità politica. Per es., giudica consigliabile lasciare ai vinti il proprio governo; o, se non è possibile, almeno le loro leggi private e le meno importanti tra le leggi pubbliche (3). Non meno opportuno è che i vincitori cerchino di *consociare* le proprie utilità con quelle dei vinti.

L' idea della legge naturale si compone, nel pensiero del Grozio, con quella di una religione naturale, che precede tutte le confessioni positive e ne costi-

---

(1) Ibid., II, 2, 2.

(2) Ibid., I, 15, 5-8.

(3) « Huius indulgentiae pars est avitae religionis usum victis nisi persuasis non eripere » (III, 15, 3 sgg.).

tuisce il fondamento. « La vera religione che è comune a tutte le età storiche, egli dice, si compendia in quattro articoli: il primo dei quali è che Dio esiste ed è unico: il secondo, che Dio non è nulla di ciò che si vede, ma qualcosa di più alto: il terzo, che le cose umane dipendono dalla provvidenza divina e son giudicate da Dio con massima equità; il quarto, che Dio è creatore di tutte le cose esistenti fuori di lui » [1]. Questo concetto della religione naturale è importante anche nella determinazione delle pene che possono essere inflitte per atti religiosi: qui è da tener conto se la trasgressione concerna i principii essenziali della religiosità naturale ovvero qualche elemento secondario; e va punita nel primo caso, non già nel secondo. Ma che dire della religione cristiana? Poichè essa è stata ricevuta con mezzi soprannaturali, a nessuno può essere imputato di non avere avuto il soccorso della grazia. Perciò, coloro che ignorano la legge di Cristo non sono punibili. Quanto a quelli che la conoscono, e che nelle cose dubbie o ambigue sono di opinione diversa dalla generalità, se perciò vengono suppliziati, subiscono una grande iniquità, data l'incertezza del punto controverso. E per le stesse eresie gravi, il Grozio esige, sia pur con cautele, una certa indulgenza [2].

Molto importante è il capitolo dedicato al diritto penale. La pena è un « *malum passionis quod infligitur ob malum actionis* ». Essa non è retribuzione o taglione, ma un mezzo d'intimidazione sociale. Come ben dice Seneca: « nessun uomo accorto punisce perchè si è peccato, ma perchè non si pecchi. Non si può annullare il passato; ma si può impedire

(1) Ibid., II, 20, 44.
(2) Ibid., 48-50.

il futuro» (1). Due elementi sono da considerare nella pena: l'*ob quod*, cioè il merito e il *cuius ergo*, cioè l'utilità che se ne trae. E l'entità della pena va commisurata non soltanto al merito, ma anche all'utile: così una stessa multa riesce onerosa al povero e non al ricco; una pena ignominiosa è lieve danno all'individuo abietto, grave al cittadino onorato, ecc. Massima generale del diritto penale è che « non sono da punire i peccati che nè direttamente nè indirettamente concernono la società umana o i singoli uomini. Infatti non v'è nessuna ragione perchè tali peccati non siano lasciati alla giustizia di Dio » (2).

In materia propriamente politica, il Grozio non accetta, come un principio valido universalmente e senza limiti, l'idea della sovranità popolare, professata da molti politici del suo tempo. Vi sono casi, egli dice, in cui il popolo trasferisce i suoi poteri nel principe (come nella *lex de imperio*), ed allora non può rivendicarli, salvo che il sovrano si sia macchiato di fellonia. È legittima invece la resistenza popolare all'autorità, quando quel trasferimento non sia avvenuto o sia stato solo parziale, cioè nei governi in cui l'autorità è divisa tra il principe e il popolo o il senato; ma la rivendicazione vale allora solo in quanto il principe abbia esorbitato dai limiti dell'autorità propria (3). Però la sovranità, come tale, resta sempre unica e indivisa; essa non si distingue che per *partes potentiales et subiectivas*: ciò che corrisponde, da lontano, all'idea moderna della divisione dei poteri (4).

---

(1) Ibid., II, 20, 1-4.
(2) Ibid., 20.
(3) Op. cit., I, 3, 8; I, 4, 12-13.
(4) Op. cit., I, 3, 8.

VII

IL NATURALISMO ANTI-ARISTOTELICO

1. Copernico. — La figura di Copernico (1), nella sua individualità storica, appare soltanto al margine dell'anti-aristotelismo del '500. Il trattato *De revolutionibus orbium* non ha nessuno di quei motivi polemici di cui s'infiorano gli scritti filosofici del tempo, avversi alla dottrina peripatetica; anzi, dove lascia i calcoli astronomici (che occupano la maggior parte della sua mole) per elevarsi a considerazioni più generali, accoglie non di rado concetti e dimostrazioni di stile aristotelico. Di Copernico ha scritto un biografo che *dum vixit, latuit;* e il suo libro, pubblicato postumo nel 1543, con un'introdu-

(1) Nicola Copernico nacque a Thorn nel 1473, studiò nell'Università di Cracovia e poi in quelle di Bologna, di Padova e di Ferrara, coltivando, insieme con le scienze matematiche e astronomiche, anche la filosofia e il diritto canonico. Tornato in patria, visse tra le cure amministrative di un suo canonicato a Frauenburg e gli studi e i calcoli dell'astronomia. Morì nel 1543, mentre si stampava il suo capolavoro. Come osserva un suo biografo, il Müller, « idem libris fere accidere solet quod liberis, ut si in aetate tenellula parentibus orbentur, nec a fido tutore defendantur, ab iniuriis liberi esse non possunt ».

zione dell'Osiander [1], che per smorzare i contrasti scientifici e religiosi ne attenuava la novità, facendo della tesi eliocentrica una mera ipotesi in servizio del calcolo matematico, ha avuto nei primi tempi una voga molto limitata, nella cerchia di pochi seguaci. Il suo più profondo significato anti-aristotelico, e la novità dell' intuizione del mondo naturale che vi era racchiusa, non sono stati intesi che molto più tardi, per opera del Bruno e del Galilei.

Copernico attribuisce a tutti i corpi celesti una forma sferica, che è la figura più semplice e perfetta, che ogni corpo appetisce, come si può osservare nelle gocce d'acqua e di altri liquidi [2]. Anche la terra è sferica *(globosa)* : in essa tutti gli elementi aspirano verso un unico centro di gravità, disponendosi più vicine al centro, per la loro pesantezza, le parti propriamente terrene, e al di sopra di esse l'acqua, la cui quantità è molto più modica della terra, benchè più appariscente [3]. Per gravità, Copernico intende « una certa appetenza naturale, data dalla divina provvidenza del Creatore alle parti di un tutto, di riunirsi al loro tutto, reintegrando la forma sferica » [4]. La dottrina dei luoghi naturali di Aristotele non vien dunque infirmata che in parte: non è più l'elemento che attrae a sè l'elemento similare; ma è il tutto che attrae i frammenti distaccati. E l' innovazione è importante, perchè permette di generalizzare il principio di gravità, che per Aristotele era valido solo nella zona sublunare,

---

(1) L'introduzione dell'Osiander fu attribuita allo stesso Copernico; ciò che valse ad accreditare l'interpretazione che essa dava della dottrina.

(2) Copernico, *De revolutionibus orbium coelestium* (ed. 1617), I, 1.

(3) Ibid., I, 2-3.

(4) Ibid., I, 9.

dove risiedono gli elementi, e di estenderlo a tutti gli astri, ciascuno dei quali diviene, per così dire, il luogo naturale delle sue parti.

Dalla sfericità dei corpi celesti deriva la circolarità del loro movimento. Questo moto è infatti il più semplice, ed esprime, in atto, la semplicità di quella forma (1). Esso è inoltre naturale e indefettibile, mentre il moto retto non compete ai corpi che sono espulsi fuori del loro luogo naturale o che vi ritornano. « Nulla ripugna tanto all'ordine e alla forma dell'universo, quanto l'essere fuori del proprio luogo. Perciò il moto retto non è dato *(non accidit)* se non alle cose che non stanno al loro posto *(non recte se habentibus)* e non son perfette per natura, perchè si separano dal loro tutto e ne disertano l'unità ». Accade così che il moto circolare sia sempre eguale, avendo una causa che non vien mai meno; quello in alto e in basso invece è accelerato (o ritardato), perchè si affretta a cessare non appena il corpo ha conseguito il luogo naturale, in cui si arresta (2). Anche qui la dimostrazione procede con argomenti strettamente aristotelici; ma la divergenza iniziale, per cui, come si è visto, la gravità si distacca dagli elementi, porta con sè, nello sviluppo del pensiero copernicano, un differenziamento ulteriore. E cioè, mentre per Aristotele il moto retto apparteneva alle parti elementari, tendenti a congiungersi con la totalità del loro elemento, e il moto circolare al cielo, con una netta e insuperabile divisione tra il cielo e la terra, per Copernico, invece, il moto retto è delle parti, il circolare è del tutto, o, per meglio spiegarci, dell' intero astro. Ciò implica una completa redistri-

(1) Ibid., I, 4.
(2) Ibid., I, 8.

buzione delle due specie di movimenti: v'è infatti un moto retto nei corpi celesti (quello delle rispettive parti verso il loro tutto) e un moto circolare nella terra (quello della totalità del globo terrestre); i due moti pertanto, invece di segnare un distacco tra due ordini di sostanze differenti, sono la prova di una sostanziale affinità di natura tra gli astri e la terra. Il dualismo antico e medievale è, potenzialmente, superato.

La terra dunque si muove in circolo come gli altri globi dell'universo: l'identità della sua forma sferica implica l'identità del movimento. Ciò vuol dire che il moto diurno del cielo è mera apparenza; è la terra, invece, che rotando su sè stessa, muta la propria posizione rispetto al cielo (1). La difficoltà proposta dagli aristotelici, che il moto vorticoso della terra porterebbe un disgregamento di tutto ciò che vi è contenuto, non ha fondamento: essa varrebbe solo se il moto fosse violento, e tale non è, bensì naturale. Anzi, la difficoltà si ritorce contro l'aristotelismo, che attribuisce al cielo un moto incomparabilmente più rapido di quello che la dottrina copernicana conferisce alla terra (2).

L'esposta inversione dei movimenti porta con sè una grande semplificazione della struttura cosmica, evitando di scomodare tutto il cielo per dare spiegazione di fenomeni a cui è sufficiente il solo moto della terra. Il che è conforme alla « sagacia » della natura, che rifugge dall'inutile e dal superfluo e, con mezzi semplici, è spesso in grado di produrre una pluralità di effetti (3). I calcoli matematici del-

(1) Ibid., I, 5.
(2) Ibid., I, 8.
(3) Ibid., I, 10.

l'astronomia acquistano anch'essi una maggiore speditezza, senza bisogno di ricorrere alle artificiose complicazioni della dottrina tolemaica. Soltanto, occorre assumere un triplice movimento della terra, per salvare i fenomeni: un primo, diurno, intorno al proprio asse, un secondo, annuo, intorno al sole, un terzo, conico, che anch'esso si compie in un anno, dell'asse della terra in rapporto col piano dell'eclittica [1]. Questa pluralità di movimenti terrestri ha costituito una delle maggiori difficoltà all'accoglimento del copernicanismo, perchè la mentalità aristotelica del tempo non poteva convincersi che un corpo semplice non avesse un movimento semplice. Ma è il caso di dire — almeno per noi che giudichiamo le cose a distanza — che essa vedeva la pagliuzza nell'occhio altrui, senza accorgersi del trave che aveva nel suo, perchè la pluralità delle sfere, degli eccentrici e degli epicicli, di cui l'astronomia tolemaica popolava il cielo, rappresentava una complicazione di gran lunga maggiore.

La concezione di Copernico che, nelle sue premesse, implica l'universale mobilità di tutti gli astri, si arresta invece, nelle conseguenze, a una visione eliocentrica, che immobilizza il sole, e fa rotare intorno ad esso i pianeti. Il cielo delle stelle fisse rimane, quasi inesplorato, sul margine di quella visione: allo scopo dei calcoli astronomici, che Copernico si proponeva, era sufficiente l'assunzione della stabilità del cielo. Ad altri, dopo di lui, doveva toccare il compito di promuovere, filosoficamente e scientificamente, l'unificazione del cosmo. Ma già il sentimento del valore filosofico della propria scoperta balena nell'opera di Copernico; e, dalle aride tabelle

---

(1) Ibid., I, 10.

matematiche, si eleva un commosso inno al sole. « In mezzo a tutte le cose risiede il sole. Chi mai porrebbe in questo bellissimo tempio una tale lampada in altro luogo migliore, donde potesse illuminare tutto insieme l'universo? Non senza ragione, taluni l'hanno chiamato lucerna del mondo; altri, mente; altri, rettore. Trimegisto ne ha fatto un dio visibile; l'Elettra di Sofocle lo ha chiamato onniveggente. Posto come su di un trono regale, esso governa la famiglia degli astri che gli si affaccenda intorno. La terra a sua volta non vien defraudata del servigio *(ministerio)* della luna. Essa si unisce col sole e ne vien fecondata di anno in anno. In tal modo noi troviamo sotto questo ordinamento un'ammirevole simmetria del mondo e un nesso armonico del movimento e della grandezza degli orbi, quali in nessun altro modo potrebbero trovarsi » (1).

L'eliocentrismo di Copernico è stato respinto dai luterani e dai cattolici. Tra gli astronomi della seconda metà del '500, Ticone Brahe (1546-1601) ha tentato di sostituirlo con una dottrina intermedia, secondo cui la terra, la luna e il sole si muovono intorno all'asse terrestre, e gli altri pianeti intorno al sole. Invece il motivo più strettamente filosofico del copernicanismo, l'idea cioè dell'unione del sole e della terra, fecondatrice degli esseri naturali, ha avuto più larghe risonanze, più o meno immediate, nella filosofia dell'ultimo Rinascimento, e in particolar modo nelle dottrine del Telesio, del Bruno e del Campanella.

2. Tentativi di filosofie nuove. — Nella linea dell'anti-aristotelismo scolastico e volgare, che rinnova nel secolo XVI lo stile contumelioso del Tra-

(1) Ibid., I, 10.

pezunzio, troviamo il dalmata Francesco Patrizzi (1529-1597), del quale già ci è occorso di parlare, e che c'interessa, in questa sede, come autore di *Discussioni peripatetiche* e di una *Nova de universis philosophia* in 50 libri. Di questo scrittore il Bruno che, come anti-aristotelico, avrebbe avuto tutto l'interesse d'attenuare i demeriti, non poteva fare a meno di dire che « mostra aver molto del bestiale e asino », « di sorte che chi vuol vedere in quanta pazzia e presuntuosa vanità può precipitare un abito pedantesco, veda quel solo libro (cioè le *Discussioni peripatetiche)*, prima che se ne perda la semenza » (1). Il giudizio è esatto, e non esitiamo a farlo nostro.

Le *Discussioni* si presentano al lettore nella forma ipocrita di una introduzione alla filosofia aristotelica, ad uso di un amico che voleva esserne informato. Ma la prima qualifica di Aristotele in cui c'imbattiamo è quella di « mulo », perchè a Platone che lo nutrì rispose con calci. E non v'è ingiuria che il Patrizzi gli risparmii, tanto in questo libro quanto nell'altro, accusandolo di empietà, di falsificazione, di furto, e perfino di veneficio (avrebbe nientemeno, a dir del Patrizzi, avvelenato Alessandro Magno) (2). C'è tuttavia un tentativo di ricostruire la vita di Aristotele sulle fonti, ma con ingenuità spesso madornali, come quella di farne un uditore di Socrate, in base a un curioso computo di anni (3). Nello studio

---

(1) Bruno, *De la causa, principio et uno* (*Dial. metaf.*, ed. Gentile, 1925²), III, 202-3.

(2) Patrizzi, *Nova de universis philosophia* (Venet., 1593, ma scritta nel 1589), v. Prefazione; *Discussionum peripateticarum* (Basil., 1581), v. tomo I, lib. I, *passim*.

(3) Secondo P., Aristotele avrebbe conosciuto Socrate a 17 anni, sarebbe stato 3 anni con lui, poi 20 con Platone, sopravvivendo a quest'ultimo per 23 anni: e il conto torna, 63 anni, quanti ne ha appunto vissuto Aristotele. Come se Platone avesse fondato la sua scuola il giorno dopo della morte di Socrate!

del sistema aristotelico, il Patrizzi è portato, naturalmente, ad attribuire il poco di buono che v' è in esso ai predecessori, e in particolar modo ai presocratici: una tendenza, del resto, comune a tutte le filosofie naturalistiche del tempo, che immaginano di vedere nelle dottrine dei φυσιόλογοι i prcpri antecedenti immediati.

Dalla farragine delle critiche, accatastate alla rinfusa, senza un piano organico, in modo che l'una contrasta con l'altra, e dove più spesso Aristotele è combattuto con armi aristoteliche, con molta fatica il lettore può trarre qualche costrutto. *Le Discussioni peripatetiche* tirano in lungo il discorso, e in quattro voluminosi tomi, ciascuno diviso in vari libri, non riescono che a sfiorare i primi temi da discutere. L'opera avrebbe dovuto proseguire per chi sa quanti altri tomi; ma per buona sorte mancarono al Patrizzi le forze per continuare il suo vaniloquio; e quel che egli aveva da dire contro Aristotele ha trovato sede più che sufficiente nella *Nova de universis philosophia.* Gli spunti polemici di maggiore interesse sono i seguenti. Contro la dottrina aristotelica dello spazio come limite dei corpi, egli afferma che esso è qualcosa in sè, un'*aptitudo* a ricevere gli oggetti, la quale persiste anche quando gli oggetti son rimossi, come nel caso (che il Patrizzi attinge al Telesio) della clessidra che si vuota di acqua. Lo spazio dunque precede i corpi ed è anteriore allo stesso mondo. Egli sarebbe tentato a farne una sostanza, se s' intendesse con questo nome ciò che sussiste per sè, e non ciò che più comunemente vien significato (dalla tradizione aristotelica, che gli accade, una volta tanto, di accettare senza critiche), vale a dire l'individuo, sintesi di materia e forma (1). E lo spazio

(1) *Nova de univ. philos.*, *Pancosmia*, lib. I, foll. 64-65.

è infinito in atto, quindi il mondo che vi è contenuto è anch'esso infinito. Il che vien confermato dalla considerazione della potenza divina, che, essendo infinita, non può produrre che un effetto corrispondente (1). Qui il Patrizzi echeggia un' idea comune a tutta la filosofia della seconda metà del '500, che sembra destinata a fondersi con le dottrine astronomiche di Copernico.

Mentre Aristotele chiudeva il mondo nella concavità del cielo cristallino, con la sua definizione dello spazio come limite del corpo che contiene in rapporto al corpo contenuto, i nuovi pensatori rompono quei confini, facendo dello spazio il vuoto, l' immensità, entro cui gli astri, comprese le stelle fisse, si muovono. Il Patrizzi, che pur non accetta il sistema copernicano, di cui dà una interpretazione erronea (2), non è tuttavia insensibile a quel grande ampliamento del cosmo, che caratterizza il copernicanismo (3). Anche in antitesi con Aristotele, al dualismo tra cielo e terra e all'ammissione di una quintessenza come materia celeste egli sostituisce una veduta unitaria. Il cielo è per lui composto di spazio, luce, calore, fluore, che sono gli elementi comuni di tutte le cose. Ed essendo il cielo privo di durezza e di solidità, è inconcepibile che in esso siano infissi gli astri, che a lor volta sono fluidi e infiammati. Tra gli elementi cosmici, egli dà un posto preminente alla luce, e nel libro *Panaugia* (4) tenta, sulle tracce

---

(1) Ibid., lib. VIII.

(2) Ibid., lib. XVII, fol. 104. Egli ammette tuttavia una rotazione della terra intorno al proprio centro.

(3) Bisogna tuttavia segnalare che l'esposta dottrina dello spazio è attinta dal P. al Telesio.

(4) *Panaugia*, foll. 9, 11. Nella sezione Panarchia, il P. pone l'uno come Dio e le idee platoniche come unitates, e in Dio svolge il tradizionale tema trinitario.

di una vecchia tradizione medievale — rinnovata, nella prima metà del '500, dallo *Zodiacus vitae* di Palingenio Stellato — di elevarla a un principio metafisico. La luce procede immediatamente da Dio, che di essa si vale come di massimo ed ottimo mezzo per creare, vivificare e nutrire le cose. Essa è un « corpo incorporeo », quindi coincide con la definizione che il Patrizzi dà dello spazio; e da per tutto diffondendosi e partecipandosi, rende il mondo visibile e bello (1).

(1) Abbiamo citato Palingenio (P. A Manzolli) tra le fonti del Patrizzi. Gioverà dare qualche notizia del suo poema, lo *Zodiacus vitae*, pubblicato nel 1537, diviso in dodici libri, ciascuno dei quali prende nome da una delle costellazioni dello Zodiaco. In versi latini anche più brutti di quelli dei poemi latini del Bruno, Palingenio espone una visione cosmogonica, in cui è dato osservare anche qualche anticipazione bruniana. Il mondo, per lui, è creato da Dio dal nulla, e nel tempo stesso è eterno: una *contaminatio* di idee aristoteliche e cristiane, che vien giustificata da ciò che, essendo eterna la bontà e la potenza di Dio, dev'essere considerata eterna anche la sua volontà creatrice.

> Est bonitas aeterna Dei, est aeterna potestas:
> nonne eius potuit simul esse aeterna voluntas
> gignendi mundum? quae, si fuit, ut ratio vult,
> nil obstat quin aeternus sit conditus aevo
> mundus ab artifice immenso, compagine mira:
> ut si quis solem aeternum concesserit, idem
> aeternam solis lucem concedere debet.

(*Zodiacus vitae*, Amstel., 1625, p. 289, v. 33 sgg.). Similmente, dalla infinità divina, egli argomenta quella del mondo, essendo logico presumere che Dio nella creazione abbia impiegato tutto il suo vigore, e non abbia lasciato in sè niente di vuoto o d'inutile (Ibid., p. 299, v. 27 sgg. V. anche p. 298, v. 26 sgg., dove l'infinità di Dio è espressa in forma ridondante, che ricorda quella di Bruno). Ma al di là dei confini tradizionali del mondo egli non pone, a differenza di Bruno, nessun corpo celeste, ma solo « la pura, immensa ed incorporea luce: una luce che supera di gran lunga quella del nostro sole; una luce, che gli occhi mortali non possono vedere; una luce infinita, che Dio effonde da sè stesso » (p. 300, v. 1 sgg.). E se gli si obietta che senza un corpo non vi può essere luce, egli risponde, che già nel

3. Telesio. — Sopra un piano mentale più alto, la lotta contro Aristotele è portata dal cosentino Bernardino Telesio (1508-1588), autore di una vasta opera *De rerum natura* [1], in cui alle tendenze naturalistiche, proprie del Rinascimento, si unisce una vena di empirismo, che lascia presentire qualche atteggiamento della filosofia moderna.

Telesio pone una materia comune di tutte le cose e due forze o nature operanti, il caldo e il freddo, che, agendo su di essa, producono le varie specificazioni della realtà. Ad Aristotele, che fa della ma-

---

sole, la luminosità non dipende dalla materia, ma dalla forma; tanto più, dunque, nella sfera sopraceleste, dove non v'è più alcuna materia, può palesarsi l'efficacia della forma nella sua schiettezza.

Ibid., v. 14:

> Dic, quaeso, cur Sol lucet? num quod sua per se est
> lucida materia: an potius sua forma dat illi
> hanc lucem quae tam vastum complectitur orbem?
> Nimirum tribuit rebus forma omnibus esse,
> ut perhibent physici; quibus et nos adstipulamur.
> Forma igitur Solis causa est ut luceat, et non
> materia: a forma vis et decor effluit omnis.

E soggiunge: p. 303, v. 1:

> Et quamquam non ulla in talibus insit
> materia, haud tamen ideo entia falsa putato,
> nam sunt vera magis, magis et perfecta magisque
> pulchra his, materiae quibus est data portio rebus.
> Forma etenim quaecumque ipsam se sustinet, absque
> materiae auxilio, longe est perfectior illa
> quae sine materia per se consistere non quit.

Questa concezione della luce è la traduzione, in termini naturalistici, della dottrina platonica delle idee: v. 16:

> Has formas incorporeas divina Platonis
> mens olim agnovit...

(1) La pubblicazione di essa fu iniziata dal T. nel 1565; l'edizione definitiva, molto rimaneggiata e accresciuta, è del 1588.

teria una mera potenza, cui sopravviene dall'alto l'attualità della forma, egli vuol opporre una veduta più intrinseca e unitaria dei rapporti tra la materia e la forma. Tale è almeno la sua intenzione; di fatto, poi, la sua *moles corporea* non è, per sè, meno inattiva della materia aristotelica, « non essendo stata creata da Dio per compiere da sè alcuna operazione, nè per essere per sè sussistente, ma solo per ricevere le nature agenti e operanti » [1]. Altrove, invece, egli si mostra propenso a farne qualcosa di più concreto, cioè una vera e propria sostanza, nel senso etimologico della parola: chè, se realmente essa non esiste senza le nature agenti, è tuttavia intelligibile per sè sola [2]. Qui il critico di Aristotele non rivela molta coerenza, perchè, o la materia è sostanza, e deve poter dare da sè ragione della sua forma; o riceve, comunque, la forma, e allora non è che parte di sostanza, ricadendo nella potenza aristotelica.

La differenza della materia telesiana, meglio che nella sua premessa logica, si rivela nella sua sintesi con le nature operanti, che l'attraversano in tutta l'estensione, a tal segno che non v'è particella, o anzi, non v'è punto di essa, in cui le due forze non agiscono [3]. Il calore è tenue, mobile, luminoso; il freddo è denso, immobile e tenebroso; tutti e due sono enti incorporei, ma hanno tuttavia il loro simbolo apparente, l'uno nel sole, l'altro nella terra. E il loro connubio in seno alla materia riproduce, in una forma più epurata e scientifica, la vivace rappresentazione copernicana del sole che feconda

---

(1) B. Telesio, *De rerum natura*, in 9 libri (Ed. Spampanato, in 3 voll., 1910 sgg.), I, 5.

(2) Ibid., II, 20.

(3) Ibid., I, 2.

la terra. Qui possiamo osservare un primo e fondato distacco dall'aristotelismo. Anche Aristotele, per spiegare la genesi delle cose, è costretto a porre una « *privazione* », la cui funzione negativa, dialettica, corrisponde in qualche modo a quella del « freddo » di Telesio. Ma la privazione è un non-ente statico e inerte, mentre il freddo è, sì, di natura contraria al caldo, ma è positivo e attivo a suo modo: non già un non-ente, ma un ente che dice no, che alla dilatazione prodotta dal caldo oppone un'effettiva contrazione. E nel contrasto tra dilatazioni e contrazioni si compendia la vicenda delle cose. Telesio dunque può dare una più dinamica rappresentazione della realtà naturale, perchè possiede un più efficace criterio dialettico, espresso dalla formula: *enti uni, nisi contrarias ei induas naturas, motus motusque cessatio atque immobilitas minime assignari potest* (1). Qui la contrarietà è reale e naturale, non meramente logica, come quella della *privatio* aristotelica. Si comincia da questo punto a delineare la critica, che sarà poi ampiamente svolta dal Bruno, dell'uso di entità e di finzioni logiche nella spiegazione dei fatti naturali.

Dal calore, in quanto dilata la materia, procede il movimento; dal freddo, l'opposta tendenza all'immobilità. Il punto di vista aristotelico è capovolto. Per lo Stagirita, infatti, il movimento è un dato primario, secondario il calore. Dal moto dei corpi celesti, che non sono nè freddi nè caldi (qualità che implicherebbero un'alterazione della loro impassibile natura), risulta per attrito il riscaldamento dell'aria sottoposta, cioè la creazione del calore nel mondo sublunare. Le difficoltà che questa tesi presenta sono

---

(1) Ibid., IV, 23.

state, come abbiamo visto, agitate in seno alla scuola peripatetica del '500; e il Telesio se ne avvale per opporre, aristotelicamente, ad Aristotele l'impossibilità che il movimento del sole si trasformi sulla terra in calore, mancando il contatto tra il sole e la terra, per l'interposizione delle sfere di Mercurio, di Venere e della luna (1). Il riscaldamento della terra procede invece, per lui, in via più diretta e immediata, dalla natura ignea del sole e, in genere, del cielo. E all'obiezione che un cielo infocato finirebbe col bruciare sè stesso e la terra sottoposta, egli risponde che, pur essendo igneo, il cielo non ha da per tutto la stessa densità, in modo che le parti più vicine alla terra, essendo anche le più tenui, incontrano una massa densa e compatta, che non riescono a vincere e a bruciare, ma soltanto a riscaldare (2).

Tra le giustificazioni del calore celeste, che il Telesio adduce, ce n'è una, molto caratteristica, la quale non è se non un'interpretazione estensiva dell'argomento con cui Aristotele dimostra la circolarità del moto del cielo: « come a un nobilissimo corpo conviene un nobilissimo moto; così bisogna assegnare anche il calore al cielo, perchè un nobilissimo corpo merita una nobilissima qualità » (3). Questo è uno dei numerosi esempi che si potrebbero allegare per mostrar che l'abitudine mentale a pensare nelle forme dell'aristotelismo è più forte di qualunque proposito di staccarsi da Aristotele. Un'esposizione storica che, come la nostra, è costretta a toccare solo dei punti più salienti, da cui s'individuano le singole dottrine, rischia di dare sproporzionato rilievo

(1) Ibid., IV, 8.
(2) Ibid., II, 16.
(3) Ibid., II, 18.

agli elementi differenziali in confronto di quelli comuni, che appartengono alla tradizione filosofica. Invece chi legge per esteso la farraginosa opera del Telesio, avverte che essa vive in un clima non diverso da quello dei peripatetici contemporanei: sono mutati i dommi, ma non il metodo, nè la forma mentale; e il senso e il valore delle antitesi sono predeterminati dall' indirizzo che prendono le tesi aristoteliche. Con questa riserva, possiamo continuare la nostra rassegna delle « differenze » della filosofia telesiana.

Dal concetto che il movimento risulta da una dilatazione dei corpi per effetto del calore, il Telesio è logicamente tratto a negare la dottrina aristotelica dei luoghi naturali, che serviva a spiegare il moto in alto o in basso delle cose del mondo sublunare, con la tendenza di ogni oggetto a tornare al proprio luogo e a congiungersi con l'elemento similare. Questa assunzione diviene infatti superflua [1]; e la divisione stessa degli elementi non ha più l' importanza fondamentale che aveva per l'antica fisica, ma è secondaria e derivata dall'azione primordiale delle due nature agenti sull' identica materia. Terra, acqua, aria, fuoco, non sono che concrezioni diverse delle immutazioni prodotte dal calore e dalla luce solare [2] sulla terra fredda e opaca [3]. E l'unificazione del cielo e della terra implica ancora una diversa e più comprensiva rappresentazione dello spazio, come di un *receptor*, che accoglie in sè tutti gli enti, in modo che, se uno di essi è escluso o espulso da un luogo, lo spazio stesso non è escluso o espulso a sua volta, ma resta in perpetuo ed è pronto a ricevere nuovi

(1) Ibid., I, 27.
(2) Calore e luce sono identici per il T.: IV, 14.
(3) Ibid., IV, 1.

enti. Così può esistere uno spazio vuoto, attualmente non riempito da nessun corpo; e la sua presenza è rivelata dalla clessidra, a misura che si vuota dell'acqua [1]. Analoga è l'idea telesiana del tempo, come intervallo (analogo al luogo) e come durata (analoga allo spazio), dentro cui *(non super quo aut per quod)* avviene ogni movimento e ogni immutazione [2]. Quindi il tempo non presuppone il movimento, ma viceversa; anche qui la posizione aristotelica è invertita.

Il concorso del caldo e del freddo sulla soggetta materia dovrebbe per Telesio spiegare l'origine e la formazione di tutte le cose, non solo naturali in senso stretto, ma anche psichiche e mentali. Ma al proposito non corrisponde l'effetto: la dottrina telesiana si mantiene al livello di una cauta generalità, e affronta solo di rado qualche spiegazione particolare. Questa prudenza non è priva di probità scientifica. Il Telesio è consapevole che per dare ragione adeguata della varietà delle cose non basta assumere un unico e indifferenziato calore, ma bisognerebbe scendere al *quale*, al *quantum*, al *robur*, alla *copia* di esso, e delimitare con eguale precisione la parte della terra su cui il calore agisce. Ed egli è convinto che lo stato delle conoscenze scientifiche dei suoi tempi non permetta determinazioni così precise; pertanto formula l'augurio che l'indagine da lui presentita trovi nell'avvenire dei cultori meglio preparati « *ut homines non omnium modo scientes, sed omnium fere potentes fiant* » [3]. Qui è accennato il concetto, che ritroveremo poi in Bacone, della scienza

(1) Ibid., I, 25.
(2) Ibid., I, 29.
(3) Ibid., I, 17.

come potenza pratica, che ci chiarisce il carattere strettamente naturalistico delle aspirazioni telesiane.

Nello studio delle applicazioni degli esposti principii alla psicologia, che è la provincia più importante che il naturalismo del Telesio rivendica a sè, ci si ripresenta la distinzione tra la tendenza generica del sistema e le effettive spiegazioni scientifiche che esso è in grado di offrire. In linea di massima, Telesio mira a far dell'anima una materia non diversa se non per grado e densità dalla rimanente materia, anch'essa teatro dell'azione specificante del freddo e del caldo. Ma, a differenza dei corpi inorganici, dove il movimento e il calore bastano da soli a spiegar le formazioni naturali, i corpi organici e l'anima ch'è insita in essi non sono prodotti immediati delle nature agenti, ma nascono da propri germi o semi (1). In qual modo l'azione mediata di quelle forze sui germi si manifesti, Telesio non è in grado, per le ragioni predette, di spiegare; il suo materialismo è un'assunzione giustificabile solo dal punto di vista della generale struttura e coerenza del sistema; ma non riesce a colmare l'*hiatus* tra il mondo inorganico e l'organico.

L'anima *e semine educta* è dunque materiale, ed ha per sua sostanza lo spirito, una materia tenuissima, dotata di grande calore, diffusa per tutto il « genere nervoso » e residente nei ventricoli del cervello come nella sua sede principale (2). Questa localizzazione testimonia, nel Telesio, una conoscenza fisiologica abbastanza progredita. Egli combatte l'opinione aristotelica che i nervi emanino dal cuore — il quale non ha altra funzione che d'importare il san-

(1) Ibid., V, 1.
(2) Ibid., VII, 5; V, 27.

gue [1] —; e ripete l'esperienza di Galeno, che gli animali a cui è tolto il cuore possono per qualche tempo sopravvivere, finchè non sono dissanguati [2]. Invece, la presenza dell'anima nel sistema nervoso è dimostrata dai casi delle morti temporanee, delle apoplessie, ecc. [3].

L'anima così materializzata ha la sua funzione principale nella sensibilità. E qui risalta la differenza maggiore tra la filosofia telesiana e l'aristotelismo. Per quest'ultimo, la conoscenza sensibile è, nel senso etimologico, una « informazione », perchè l'anima è essenzialmente una forma; per Telesio invece quella conoscenza è una « immutazione », data la natura materiale dell'anima che, al contatto degli oggetti, non può che venirne modificata, senza conferire nulla di veramente proprio. Quindi i sensi non sono (come per Aristotele) organi, cioè strumenti dell'anima, ma semplici « aditi » o « meati » attraverso i quali passa l'azione degli agenti esterni, per imprimersi nell'anima e modificarla [4]. E, ulteriore conseguenza, non v'è alcuna specie sensibile interposta tra l'anima e gli oggetti materiali [5], ma questi ultimi sono avvertiti nella loro diretta e immediata realtà [6]. Il Telesio però non spiega come mai una modificazione materiale, per il solo fatto del passare attraverso i meati dei sensi e imprimersi nell'anima, diventi sensazione; molto più coerentemente il Cam-

---

(1) Ibid., V, 21.
(2) Ibid., V, 28.
(3) Ibid., V, 30.
(4) Ibid., I, 6.
(5) L'ammissione delle specie dipende infatti dal carattere informativo della conoscenza sensibile, non potendo l'anima accogliere in sè gli oggetti nella loro materialità.
(6) Per es., i sapori sono le proprie nature di cibi: V, 8.

panella, svolgendo la dottrina del maestro, ha attribuito il senso a tutti gli esseri della natura, cioè ha presupposto come già date negli oggetti quelle qualità sensibili, che invano si cercherebbe di far scaturire da una mera modificazione materiale. Il materialismo telesiano si è trasformato così in una dottrina dell'animazione universale, nel pampsichismo.

Posta la sensazione come un'apprensione immediata della realtà, senza interposizione di un mezzo che ne alteri la natura, si spiega che Telesio le attribuisca una veridicità assoluta e una perfezione incomparabilmente maggiore che non alla conoscenza intellettuale, che non è se non un senso illanguidito e lontano. L'intelletto infatti non è una sostanza a sè, con una propria fonte d'informazione, ma si fonda sul senso, ed opera formando delle similitudini delle cose immediatamente percepite [1]. Per un tale lavoro non c'è bisogno di assumere un'entità autonoma; basta che i dati sensibili siano messi insieme, e che da essi vengano astratti gli elementi comuni a varie percezioni: in ciò consistono gli universali [2]. Questo processo astrattivo si compie per gradi: dal senso procede la memoria, dalla memoria l'esperienza, dall'esperienza infine la conoscenza generale che è principio dell'arte e della scienza, l'una che concerne le cose che nascono e muoiono, l'altra le cose che sono vere [3]. Nel pensiero dunque ci si dà una interposizione di similitudini o d'immagini tra il soggetto e gli oggetti; ed è qui la sua imperfezione in confronto del senso e la possibilità dell'errore che gli è connaturata. « L'intelletto si può ingannare e

(1) Ibid., VIII, 7.
(2) Ibid., VIII, 8.
(3) Ibid., VIII, 11.

s' inganna, perchè ciò ch' è nelle cose non è tutto in ciascuna cosa e non è sempre nè in tutte le cose dello stesso genere. Non solo la neve è bianca, ma sono bianchi anche altri oggetti diversi dalla neve, nè tutti i maschi sono barbuti. Sicchè l' intelletto s' inganna nel giudicar neve ciò ch' è bianco, e non maschio ciò ch' è imberbe » (1).

Anti-aristotelico nella concezione della sensibilità, Telesio ricade nell'aristotelismo delle « specie intelligibili », con la differenza che, avendo già presupposta la verità delle sensazioni, è portato a svalutare quelle specie o similitudini e a togliere ad esse ogni autonomia. « Non sono, egli dice, diverse le cose che l'anima sente e quelle che intende, ma le stesse, col solo divario che il senso avverte le cose presenti e nella loro azione diretta, l' intelligenza conosce, per similitudine, le cose lontane ed occulte » (2). Malgrado tutte le imperfezioni inerenti a questo sensismo, non gli si può negare il pregio di aver giovato a unificare l'attività conoscitiva.

Insieme con la sensibilità, l'anima *e semine educta* ha una facoltà appetitiva, con cui tende verso ciò che giova al suo benessere, e una capacità affettiva, le cui manifestazioni più elementari sono il piacere e il dolore, che consistono, rispettivamente, in dilatazioni e in contrazioni, riproducendo, in forma psicologica, la maniera di agire delle due nature fondamentali, il caldo che dilata, il freddo che contrae (3). Il fine a cui tende tutta l'attività dell'anima è la conservazione di sè. Bene è tutto ciò che serve a salvare l' integrità dell' individuo, male

---

(1) Ibid., VIII, 6.
(2) Ibid., VIII, 20.
(3) Ibid., VII, 5.

ciò che tende ad alterarla e a corromperla [1]. Donde procede un'etica di stile schiettamente aristotelico, per cui gli affetti, secondo che sono moderati o sfrenati, si chiamano virtù o vizî, e le virtù si dividono in tante classi, e ricevono tante diverse denominazioni, quanti sono gli affetti da moderare e le operazioni da compiere in conformità di essi [2].

Ma non si arrestano qui gl' influssi dell'aristotelismo sul pensiero telesiano. Accanto all'anima *e semine educta*, che, essendo materiale, è anche corruttibile, egli pone un'altra anima creata da Dio, immessa nei singoli uomini e presente in tutto il corpo, ma più specialmente nello spirito, di cui costituisce la forma. Così la sostanza che ragiona nell'uomo non è una sola e semplice, ma è composta delle due anime; e similmente, nell'aspetto pratico, allo spirito che desidera ciò che gli appare buono, anche se tale non è, sovrasta l'anima che appetisce le cose divine e immortali e la propria conservazione eterna. L'una non è che un mero appetito sensitivo, l'altra soltanto merita il nome di volontà [3]. Il Telesio non ci spiega più particolarmente come si effettui il concorso delle due anime: egli ha attribuito alla prima tutte le funzioni più importanti della vita psichica, sì che l'altra non sembra che una tardiva concessione alle esigenze religiose e confessionali. Ad ogni modo, tanto se essa rientra negli espedienti mentali con cui il pensiero del Rinascimento vuole cautelarsi dai pericoli dell' Inquisizione, quanto se dipende da una più profonda coscienza dei limiti del materialismo, è certo che la sua fonte storica è nella

(1) Ibid., IX, 2.
(2) Ibid., IX, 4-5.
(3) Ibid., VIII, 15.

dottrina dell' intelletto separato di Aristotele. La dualità delle anime, che a noi moderni, vissuti in un diverso clima intellettuale, sembra un vero assurdo, doveva suscitare ripugnanze molto minori in un tempo in cui gli aristotelici ancora discutevano se l' intelletto agente fosse di natura diversa dall' intelletto possibile e se l'anima razionale fosse una forma avventizia.

Intorno alla dottrina del Telesio si è formato, sulla fine del '500, un piccolo gruppo di seguaci fedeli ed entusiasti, tra i quali ricordiamo Antonio Persio, che indiceva a Venezia una specie di giostra filosofica per discutere e sostenere le proposizioni telesiane, e Agostino Donio che, in un'opera *De natura hominis*, traeva, dal materialismo del maestro, la logica conseguenza, che la coscienza fosse impossibile. La conoscenza è infatti, per Telesio, un'azione transitiva, quasi materiale, incapace quindi di riflettersi sopra sè stessa (1). Ma gli sviluppi più importanti delle dottrine telesiane sono da ricercare nei grandi sistemi del Bruno e del Campanella.

4. Bruno. — Giordano Bruno nacque a Nola nel 1548. Giovanetto fu rinchiuso nel chiostro dei domenicani a Napoli per essere avviato alla vita religiosa, e per 13 anni alternò gli studi teologici con segrete letture di filosofi, manifestando le prime tendenze ereticali del suo spirito insofferente di ogni vincolo. Nel 1576 egli era a Roma, nel chiostro della Minerva,

---

(1) Fiorentino, *B. Telesio* (2 voll., 1872-74), 1, 283) cita il brano seguente del Donio: «novit (sc. homo) tantum aliena, alienosque motus, quia fere ab iis tantum tangitur; aliena tantum attendit, quia semper ab iis afficitur... Suorum nihil sentit; qui enim sentiat, nisi tangatur? Iam autem ne tangi quidem potest nisi medio hoc corpore, quae aliena res est, prohibetque purum et aptum contactum».

quando il generale dell'ordine gli mosse accusa per 130 proposizioni eretiche. Giordano si sottrasse al giudizio con la fuga e, dopo una sosta a Genova e a Venezia, si rifugiò a Ginevra. Ma l'ortodossia calvinistica non gli fu più benevola dell'ortodossia cattolica: venuto a quistione con un professore ginevrino di filosofia, fu costretto a lasciar la città e passò a Tolosa, dove visse due anni, e poi a Parigi. Quivi egli pubblicò il primo scritto filosofico, *De umbris idearum*, dedicandolo a Enrico III, e ne fu gratificato di una cattedra, che tenne per poco tempo. La sua irrequietezza lo rendeva insofferente di ogni sosta: nel 1583 passò a Londra, ospite dell'ambasciatore francese Castelnau, ed entrò in dimestichezza con personaggi della corte e con la stessa regina Elisabetta, della quale ci ha lasciato un lusinghiero ricordo, negli scritti italiani. I due anni della dimora in Inghilterra sono stati il periodo della sua più intensa attività mentale: ivi egli ha composto i suoi capolavori, i *Dialoghi italiani*, ed ha iniziato il poema latino *De immenso*. Ritornato a Parigi col Castelnau, entrò in polemica, insieme col suo scolaro Hannequin, coi peripatetici che dominavano l'università, e dovette nuovamente lasciar quella sede. Il testo delle tesi anti-aristoteliche fu da lui pubblicato più tardi, col titolo di *Acrotismus Camoeracensis*. La Germania luterana gli offrì un'ospitalità più liberale: a Wittemberga, « l'Atene tedesca », a Praga, a Helmstädt, a Francoforte, gli fu consentito di professare senza impedimenti la sua filosofia e di pubblicare le sue numerose opere latine. Ma chiamato a Venezia, per invito del patrizio Giovanni Mocenigo, commise l'imprudenza di recarvisi, forse fidando sulla protezione che la Serenissima soleva accordare ai professori, e nella speranza che la chiesa avesse

dimenticato i suoi casi giovanili. Ma, denunciato, dopo alcuni mesi, dallo stesso Mocenigo, fu consegnato alla locale Inquisizione. Nella denuncia gli venivano imputate numerose e gravi eresie: che il pane non si converte nel corpo di Cristo, che non c'è distinzione in Dio di persone, che il mondo è eterno, che vi sono infiniti mondi, ecc. Dagli atti del processo di Venezia risulta che Bruno si mostrò disposto a ritrattarsi, dapprima nella forma, molto diffusa e tollerata in quel tempo, di una distinzione della verità filosofica dalla verità religiosa: ma in seguito, sotto la pressione degl' inquisitori, con una sconfessione piena delle sue dottrine scientifiche. Tuttavia non venne liberato, nè fu accolto il suo voto di esser riammesso in seno alla chiesa e rinchiuso in un chiostro. Gl' inquisitori di Venezia trasmisero invece gli atti del processo a Roma, che chiese e ottenne l'estradizione del filosofo. Nel 1593 si aprì a Roma il processo, che si protrasse per sette anni. Ma questa volta l'atteggiamento del Bruno di fronte agli accusatori fu molto diverso. Egli rifiutò di ritrattarsi e si mantenne fermo nella sua decisione, malgrado i tormenti del carcere e le insistenze dei giudici, che forse avrebbero voluto risparmiargli l'estremo supplizio, per trarre vantaggio dalla sua conversione. Questa diversità di contegno nei due processi non ha alcuna spiegazione documentaria; e forse, anche se gli atti romani non fossero stati celati o dispersi, non avrebbero potuto illuminarci in proposito. Vi sono crisi di coscienza che non si consegnano alle carte, ma si compiono e si esauriscono nell' intimità dell'anima. Noi possiamo soltanto argomentare, con una interpretazione psicologica, che la prima volta il Bruno abbia preso l'accusa superficialmente ed abbia cercato di sfuggire ad essa con una di quelle

scappatoie che, per essere di largo uso in un tempo di oppressione, non venivano giudicate lesive della personalità morale. La seconda volta, invece, di fronte all'ostinazione dei giudici nel volergli calpestare e strappare ciò ch'egli sentiva di avere di più proprio, dovè sentire che tutta la sua personalità era impegnata nella difesa e che il valore stesso delle sue idee era affidato alla conferma della volontà e del carattere. Ed andò incontro al rogo il 17 febbraio del 1600: una data importante nella storia del pensiero, perchè nel tempo stesso simboleggia il distacco della chiesa — un tempo iniziatrice e custode della cultura — dalle correnti vive dello spirito moderno, e segna idealmente il punto in cui il più alto pensiero del Rinascimento si riunisce alla Riforma, testimoniando il significato vitale delle proprie convinzioni filosofiche.

Non è nostro proposito fare una rassegna minuta degli scritti bruniani nel loro ordine cronologico. Il lettore potrà attingerla alle opere del Tocco e del Fiorentino. Crediamo più opportuno, invece, fare una selezione, nell'ampia e disparata massa delle opere latine ed italiane, di quelle che hanno un qualche interesse mentale e che comunque possono giovare a una ricostruzione genetica della filosofia del Bruno. Tralasciamo senz'altro gli scritti mnemonici e lulliani, che non hanno valore se non come curiosità e bizzarrie: il Bruno, è vero, doveva tener molto ad essi, se non disdegnava di alternarne la composizione con quella delle opere filosofiche più importanti: ma non è una buona ragione perchè dobbiamo tenerci anche noi. E ad ogni modo, quel minimo contributo che essi possono portare allo studio del pensiero bruniano si ritrova, in più propria sede, in due scritti, *De umbris idearum* (1582) e *Sigillus*

sigillorum (1583), che ci segnalano l'originario atteggiamento neo-platonico del Bruno. Questo neoplatonismo però non si può considerare come conchiuso in una prima fase di attività filosofica; esso attraversa, con continue variazioni, anche le fasi seguenti, e si ritrova anche in una delle opere dell'età più matura, cioè nella *Summa terminorum metaphysicorum.* In un secondo gruppo possono essere riuniti, per affinità d'argomento e d' ispirazione, gli scritti della fase copernicana, cioè *La cena de le ceneri* (1583), *De l' infinito, universo e mondi* (1583) e il poema latino *De immenso et innumerabilibus* (iniziato a Londra intorno al 1584, ma pubblicato a Francoforte nel 1591). Allo stesso periodo appartengono i dialoghi di tema morale, lo *Spaccio della bestia trionfante* e *De gli eroici furori.* Un posto a sè spetta al dialogo *De la causa, principio et uno*, il più metafisico degli scritti bruniani, che, sebbene contemporaneo dei dialoghi copernicani, rivela un atteggiamento alquanto diverso del pensiero del Bruno, più strettamente influenzato dal materialismo di Telesio e dalla fisica presocratica. Nei seguenti poemi latini, *De triplici minimo et mensura* e *De monade numero et figura* (pubblicati ambedue a Francoforte nel 1591) quel materialismo prende una venatura atomistica. L'*Acrotismus Camoeracensis* e la *Summa terminorum metaphysicorum* hanno un valore sussidiario, perchè giovano a chiarire i motivi antiaristotelici e a fissare alcuni concetti già formulati, ma con molte incertezze, negli scritti precedenti.

Il Tocco, da un'analoga distribuzione degli scritti bruniani, ha concluso che la filosofia del Bruno è passata, successivamente, per tre stadî. « Nelle prime opere latine, emanatismo neoplatonico saturo di trascendenza e di mediazioni impotenti a superarla. Nei

dialoghi italiani e nelle opere latine di poco posteriori, monismo dell'essere, non immobile alla foggia dell'eleatico, ma vivo e operoso come quello di Eraclito. Da ultimo, nelle opere latine posteriori, trapasso dal monismo eracliteo all'atomismo di Democrito e di Leucippo, serbando pur sempre l'intuizione animistica delle precedenti costruzioni » [1]. A questa veduta, l' Olschki ha opposto giustamente che le tre dottrine non costituiscono tre stadî di un'unica evoluzione di pensiero, e che talvolta si manifestano simultaneamente nelle opere del Bruno [2]. La verità è che questi non è un pensatore sistematico e coerente, ma un temperamento passionale ed entusiastico, di straordinaria capacità di assimilazione, che, quando un tema speculativo lo conquista, si lascia prendere dal suo estro e vi si abbandona con foga esplosiva, senza preoccuparsi di accordarlo coi vari e spesso discordanti aspetti del suo pensiero. Di qui deriva che gli sviluppi della filosofia bruniana non sono successivi, ma il più delle volte paralleli, e, coesistendo nelle opere che appartengono a un medesimo tempo, e non di rado nella stessa opera, danno luogo a continue interferenze e contradizioni. Il dialogo *De la causa*, che è il più ricco e complesso degli scritti del Bruno, è anche il più aggrovigliato.

Questa considerazione però non ci dispensa dal distinguere i vari temi filosofici a cui il Bruno di volta in volta s'ispira; anzi ci consiglia di particolarizzarli più che il Tocco stesso non abbia fatto, sotto pena di cadere in un confusionismo anche peggiore di quello del nostro filosofo, col porre sullo

---

(1) Tocco, *Le opere di G. Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Firenze, 1889, p. 357.

(2) Olschki, *G. Bruno*, Laterza, 1927, p. 12.

stesso piano e con lo stringere in una fittizia unità sistematica dei concetti disparati.

Cominciamo dall'originario neo-platonismo del Bruno, che informa la sua dottrina della conoscenza. Il *De umbris idearum* muove dal presupposto dell'inconoscibilità dell'essenza divina, a cui l'uomo non può avvicinarsi, se non come l'ombra, che partecipa della luce e delle tenebre, si avvicina alla luce (1). Più scolasticamente la distanza tra Dio e l'uomo è determinata, nella *Cabala del cavallo pegaseo*, con la distinzione di tre specie di scienze: la prima di Dio, che è la stessa verità increata, causa di tutte le cose; la seconda della natura, che è la scienza che Dio ha infuso nelle cose con la creazione; la terza dell'uomo, la quale è « dopo le cose e dalle cose » (2). Qui sono adombrati i tre universali della scolastica, *ante rem, in re* e *post rem*, senz'altro significato però, che di segnalare i gradi del *descensus* da Dio all'uomo e di preparare il conseguente *ascensus* mistico dell'uomo a Dio. Le tappe di questo itinerario speculativo sono diversamente disposte nelle diverse opere. Il *De umbris* enumera nove gradi di ascensione, attinti per la maggior parte a Plotino, con un ibrido miscuglio di elementi teoretici e pratici. Con ordine maggiore, lo stesso tema è trattato nel *Sigillus sigillorum*, sulle tracce della gnoseologia tradizionale. Premesso il *descensus* dal mondo supremo e divino, che è fonte delle idee, al

---

(1) Bruno, *De umbris idearum* (ediz. naz., vol. II, 1ª p.: Intentio I, p. 20: « Qui autem fieri potest ut ipsum cuius esse non est proprie verum et cuius essentia non est proprie veritas, efficaciam et actum habeat veritatis? Sufficiens est illi atque multum: sub umbra boni verique sedeat ». — Intentio IV, p. 22: « Te non praetereat quod umbra habeat aliquid de luce et quid de tenebris ».

(2) Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo* (*Dial. mor.*, ed. Gentile), I, 243.

mondo ideato (la natura) e infine al mondo contemplativo l'uomo conoscente, l'*ascensus* vien distribuito in quattro gradi teoretici, il senso, che concerne i corpi, la fantasia, che si volge ai simulacri dei corpi, l'immaginazione, che considera le *intentiones* di quei simulacri, e infine l'intelletto che medita le nature comuni delle singole *intentiones* [1]. Al di sopra di questi gradi discorsivi e indipendentemente da essi c'è l'estasi o, com'egli la chiama, la *contractio animi* (per cui l'uomo si congiunge e si compenetra in modo immediato con la divinità). Insieme con quei gradi, il *Sigillus* pone quattro interni rettori, cioè l'amore, l'arte, la magia e la matesi [2].

Trascurando altre variazioni meno importanti, nella *Summa terminorum metaphysicorum* la divisione dei gradi si fa più accurata e l'elemento contemplativo dell'estasi trova posto tra le facoltà teoretiche. Ivi troviamo distinti il senso esterno, il senso interno e l'intelletto: il primo è ripartito nei cinque sensi, il secondo comprende il senso comune, la fantasia, a cui spetta di comporre e dividere le specie sensibili, la memoria e la ragione — quella spuria ragione degli aristotelici (l'argomentativa), che è definita come una potenza d'inferire dalle cose percepite dai sensi e conservate dalla memoria qualche altra cosa che non vien sentita, p. es., dal particolare il generale e dagli antecedenti la conseguenza. Segue

(1) *Sigillus sigillorum* (vol. II, p. 2ª), n. 16, pp. 164-165.

(2) *Sigillus*, pp. 194-195: « Amor est cuius virtute omnia sunt producta, est in omnibus, in vigentibus vigens, quo vigentia vigent, quique ipse est vigentium vigor, ecc. De arte illud nobis in mentem revocandum est, quod quanto exquisitius naturalia ad proprium finem quam artificialia diriguntur, tanto minus consultando faciunt. Così, artem consummatam nullis rationis discursibus indigere, vel quia naturae similitudine operamur, vel quia natura nobiscum operatur ». Della magia s'è già parlato (v. vol. I di questa storia).

l'intelletto « che riceve e possiede con un semplice intuito ciò che la ragione concepisce discorrendo e argomentando »; e si chiama intelletto quasi come un' interna lettura *(intus legere)* o un vivo specchio, che vede ed ha in sè le cose visibili. Al più alto stadio v'è la mente, superiore all'intelletto e ad ogni cognizione, « che per semplice intuito, senza esser preceduta nè accompagnata da alcun discorso, comprende tutte le cose » (1).

Questo neoplatonismo è la parte meno originale del pensiero del Bruno. Egli l'ha ricevuto passivamente dalla tradizione, senza neppur tentare di accordarlo nè con le sue vedute anti-aristoteliche, nè col suo sentimento immanentistico della divinità. Dio è remotissimo dall'uomo e intanto gli è più vicino ch'egli non sia a sè medesimo; è inconoscibile, e tuttavia la serie ascendente delle facoltà conoscitive non si giustifica che dal presupposto di una progressiva conoscibilità. Pur attribuendo buona parte di questo intimo dissidio all'incoerenza mistica del neoplatonismo in genere, dobbiamo riconoscere che Bruno l'ha aggravato, per il fatto stesso che alle intuizioni neoplatoniche ha sovrapposto un naturalismo monistico che profondamente vi ripugnava.

Al naturalismo bruniano hanno dato un potente impulso le dottrine di Copernico, delle quali egli si è fatto, non soltanto l'araldo entusiastico, ma anche l'interprete sagace, svolgendo i motivi filosofici che vi erano impliciti. Di Copernico il Bruno dice che non è stato « inferiore a nessun astronomo che sia stato avanti lui », anzi, « quanto al giudizio natu-

(1) *Summa terminorum metaphysicorum* (*Opp.*, I, vol. 4), XIV: *Cognitio*, p. 31 sgg.

rale, è stato molto superiore a Tolomeo, Ipparco, Eudoxo e tutti gli altri, ... al che è dovenuto per essersi liberato da alcuni presupposti falsi de la comune e volgar filosofia ». « Ma non se n' è molto allontanato, perchè lui, più studioso de le matematiche che de la natura, non ha possuto profondare e penetrar sin tanto che potesse a fatto togliere via le radici de inconvenienti e vani principii, onde perfettamente sciogliesse tutte le contrarie difficultà e venesse a liberar sè ed altri da tante vane inquisizioni e fermar la contemplazione ne le cose costanti e certe » (1). S' intende di qui in quale senso il Bruno si proponga di svolgere la tesi copernicana, e quanto debbano ripugnargli le attenuazioni dell' Osiander, che hanno preteso limitarne la validità nella sfera delle matematiche, segregandola dalla « partecipazione di quella onoratissima cognizione, senza la quale il saper computare e misurare e geometrare e prospettivare non è altro che un passatempo da pazzi ingegnosi » (2).

Egli comprende che il copernicanismo, nel suo significato più profondo, porta a una unificazione del cielo e della terra, a una parificazione di tutti gli astri, nella loro struttura e nel loro movimento, e quindi a una redistribuzione del sistema cosmico. Mentre Copernico s'era chiuso nel sistema planetario, dando ad esso per centro il sole, ed aveva lasciato intatta la sfera cristallina, dove il pensiero antico aveva incastonato le stelle fisse, Bruno estende a tutto l'universo il principio copernicano. Vi sono, egli dice, due specie di corpi nel cosmo, i soli e le

---

(1) *La cena delle ceneri. Dial. metaf.*, ed. Gentile, 1925², Dial. I, p. 22.

(2) Ibid., Dial. III, p. 67. Questo atteggiamento del B. verso le matematiche ha la sua conferma negli *Articuli adversus mathematicos* (*Opp.*, vol. I, p. 2ª).

terre: i primi luminosi ed ignei, le seconde cristalline o acquee e lucide; il fatto che noi vediamo i soli (le stelle) e non le terre, dipende da ciò che gli uni son grandi e le altre, molto minori, son rese invisibili dalla distanza (1). Non v' è altra diversità di natura e di dignità tra i varî astri: « se fossimo ne la luna o in altre stelle, non sarreimo in loco molto dissimile a questo, e forse peggiore » (2). Comuni a tutti sono: *a*) il movimento, *b*) i motori, *c*) la materia e *d*) lo spazio in cui si muovono. Il loro moto è circolare: « moto retto non è proprio nè naturale a corpo alcuno principale; perchè non si vede se non nelle parti che sono quasi escrementi che hanno efflusso da corpi mundani » (3). Quindi v' è un moto retto delle parti del sole verso il sole e delle parti della terra verso la terra; e v' è un moto circolare così del sole come della terra, nella loro rispettiva interezza. La differenza tra il sole e la terra (e, generalizzando, tra gl' infiniti soli e le infinite terre) sta in ciò che la terra ha due movimenti (non tre come voleva Copernico), uno intorno a sè stessa e un altro intorno al sole; quest'ultimo invece non si muove che intorno a sè medesimo (4). All'obiezione aristotelica contro il movimento della terra, che la pietra lanciata verticalmente dovrebbe, nel cadere, deviar dalla retta, Bruno risponde giustamente, anticipando Galileo, « che la pietra che esce dalla mano de l'uomo che è sustentato da la nave, e per conseguenza si muove secondo il moto di quella, ha tal virtù impressa, quale non ha l'altra,

---

(1) *De l'infinito, universo e mondi (Dial. metaf.)*, III, 345, 347; *De immenso et innumerabilibus*, I, c. 3, p. 212 (*Opp.*, vol. I, p. 1a).

(2) *Cena*, I, 26.

(3) *De l'infinito*, III, 352.

(4) *Cena*, V, 116.

che procede da la mano di quello che n' è fuora » [1]. Inoltre il concetto aristotelico della gravità, come impulso insito ai corpi sublunari di congiungersi ai propri elementi, nei rispettivi luoghi naturali, viene definitivamente confutato. Innanzi tutto, non v' è una stratificazione di elementi uno sull'altro; l'acqua e l'aria, p. es., non sono soltanto sopra la terra, ma anche dentro di essa [2]. Inoltre, « nessun corpo nel suo loco è grave nè leggiero; ma queste differenze e qualità accadeno non a' corpi principali e particolari individui perfetti dell'universo, ma convengono alle parti, che son divise dal tutto e che si ritrovano fuor del proprio continente, e come peregrine: queste non meno naturalmente si forzano verso il loco della conservazione, che il ferro verso la calamita... L'acqua, nel suo loco naturale non è grave o non aggrava quelli che sono nel profondo del mare. Le braccia, il capo ed altre membra non son grievi al proprio busto » [3]. Qui si vede che la dottrina dei luoghi naturali è superata col fatto stesso del generalizzarla, mediante la parificazione della terra e degli altri astri. Per Aristotele il cielo era immune dalla gravità, e a questa erano soggetti solo gli elementi; ora, con la redistribuzione del moto circolare e del moto retto, l'uno appartenente ai corpi fondamentali, l'altro alle parti, risulta che la terra, nel suo insieme, è esente dalla gravità; e che i rimanenti astri, a loro volta, sono centri di gravità, ciascuno delle parti sue.

La trasformazione dei movimenti porta con sè anche la trasformazione dei motori. « Non è più im-

---

(1) *Cena*, III, 88-90: si noti quella *vis impressa*, reminiscenza della fisica occamistica.

(2) *De l'infinito*, III, 352.

(3) *Cena*, V, 114.

prigionata, esclama Bruno con un senso di liberazione, la nostra ragione co' ceppi de' fantastici mobili e motori otto, nove e diece » [1]. I motori per lui non sono estrinseci, ma intrinseci e naturali. Come il maschio si muove alla femmina, la calamita al ferro, e « tutto avviene dal sufficiente principio interiore per il quale naturalmente viene a esagitarse », così la terra e gli altri astri si muovono « dal principio intrinseco che è l'anima propria ». E al dubbio, se quest'anima sia sensitiva o intellettiva, Bruno risponde che è l'una e l'altra insieme: il fatto che non ha organi come i nostri, non toglie che abbia propri organi, propria sensibilità e propria ragione, adeguate alle funzioni, ben diverse dalle nostre, che è chiamata a compiere [2]. Che l'universo non abbia un estrinseco motore, risulta dalla considerazione che esso è infinito; quindi il moto compete solo alle sue parti, cioè ai singoli astri, ma non al tutto, che è immobile; vien quindi a mancare ogni ragione di porre un motore unico del mondo. È un concetto, questo, carico di conseguenze metafisiche, perchè vien tolto così a Dio, il tradizionale motore immobile dell'aristotelismo, il compito d'imprimere dall'alto e dall'esterno il movimento al mondo; e l'idea della divinità, pertanto, se non la si vuol ridurre a un vuoto nome, deve trasformarsi e divenire un principio intrinseco e immanente dell'animazione cosmica.

Tralasciando per ora lo studio della materia comune di cui tutte le cose risultano, che ci riserviamo di affrontare in seguito, veniamo all'ultimo elemento della cosmologia bruniana: lo spazio. Questo è con-

---

(1) *Cena*, I, 27.
(2) *Cena*, III, 83-84.

cepito, alla maniera di Telesio, come un « continente » universale, un « corpo aereo, etereo, spirituale, liquido, capace loco di moto e di quiete, sino immenso e infinito » (1). L' immaginazione del Bruno fa dello spazio qualcosa di corpulento, che s' identifica con l'aria, pur con la distinzione tra un'aria turbolenta e impetuosa, che è parte della sostanza della terra e un « *tranquillum aerem, qualis est circa tellurem permeantibus astris, undique cedens, omnia continens, universa sustinens* », che è la traduzione naturalistica, ricca di suggestioni per la scienza dell'avvenire, dell'ètere aristotelico (2). Questa veduta ha la sua conferma nella definizione che il Bruno — nello stesso *Acrotismus* da cui è attinto il passo precedente — dà dello spazio, come di un genere non riducibile a nessuna delle quattro cause aristoteliche, ma formante un *quintum causae genus* (3). Esso è infinito (« infinito spacio ha infinita attitudine »), non ha centro nè circonferenza, nè alto nè basso in senso assoluto, nè destra nè sinistra, perchè tutte queste determinazioni sono comparative e relative: pertanto è adeguata sede degli infiniti mondi che lo popolano.

Tale infinità del contenente e del contenuto è dimostrata dal Bruno, nel dialogo *De l' infinito, universo e mondi*, con varie argomentazioni: *a*) « Se il mondo è finito ed extra il mondo è nulla, vi domando, ove è il mondo, ove è l'universo?... Il mondo sarà qualcosa che non si trova ». *b*) « Non possiamo fuggire il vacuo, se vogliamo ponere l'universo

---

(1) *Cena*, III, 79.

(2) *Acrotismus*, vol. I, p. 1ª, art. 64, p. 176.

(3) Ibid., art. 28, p. 123; art. 29, p. 125, precisa che appartiene allo spazio non solo il contenere, ma anche il determinare.

finito ». *c*) « Incomparabilmente meglio in innumerabili individui si presenta l'eccellenza infinita ». *d*) « Come sarebbe male l'abolizione e il non essere di questo mondo, cossì non sarebbe buono il non essere de innumerabili altri ». *e*) « O possiamo noi pensare che la divina efficacia sia ociosa? o voglia astrengersi in niente, atteso che ogni cosa finita al riguardo dell' infinito è niente? » (1). La visione totale che di qui s' individua è quella di un' infinità di mondi simili al nostro, vaganti nello spazio infinito, ciascuno mosso dall' interno ed animato da un proprio motore spirituale, senza distinzioni gerarchiche tra loro, ma formanti innumerevoli sistemi di soli e di terre, non incastonati a rigide sfere, ma retti dalla razionalità della loro natura. Se da una parte il cielo è abbassato al livello della terra *(caelum perit)*, dall'altra è anche vero che la terra viene elevata al cielo e partecipa delle sue leggi e del suo destino. L'universo che, guardato da questo punto di vista degli esseri infiniti che lo compongono, è pluralizzato e moltiplicato, ed è sede del movimento e del divenire, in sè invece, preso nella sua totalità, è unico, immobile, perchè il tutto non ha dove trasferirsi, ed accoglie, nella sua identità impassibile e immutevole, i contrasti e le vicende degli esseri. Il mondo non ha divenire, ma le cose divengono nel mondo; non ha un alto nè un basso, un prima nè un poi, nè notte nè giorno, nè inverno nè estate, nè nascita nè morte: le infinite opposizioni degli enti particolari si neutralizzano in esso, perchè esso accoglie egualmente le tesi e le antitesi, senza escludere nessuna da sè. Tuttavia questa rappresenta-

---

(1) *De l'infinito*, I, *passim*, pp. 289-297.

zione statica dell'universo per sè sola non compendia tutto il pensiero del Bruno; bisogna porla in rapporto con l'altra, che esprime il punto di vista della pluralità, del movimento e del divenire: così, al pari di una goccia d'acqua, nella cui trasparente quiete si agitano miriadi di vite, l'universo bruniano è nel suo interno esagitato da infinite forze, la cui risultante è nulla, per effetto della loro stessa contrarietà. Nella sua unità molteplice, l'universo è l'effetto infinito dell' infinita causa, è il Dio visibile del neoplatonismo, figlio del Dio invisibile. « Conoscemo, dice il Bruno in una di quelle sue estrose ricapitolazioni, che di tratto in tratto illuminano vividamente tutto il suo cosmo mentale, che non è ch'un cielo, una eterea regione immensa, dove questi magnifici lumi serbano le proprie distanze, per comodità de la partecipazione de la perpetua vita. Questi fiammeggianti corpi son quei ambasciatori, che annunziano l'eccellenza de la gloria e maestà di Dio. Così siamo promossi a scuoprire l' infinito effetto dell' infinita causa, il vero e vivo vestigio de l' infinito vigore; ed abbiamo dottrina di non cercar la divinità rimossa da noi, se l'abbiamo appresso, anzi di dentro più che noi medesimi siamo dentro a noi » (1). Qui il Dio remoto del neoplatonismo si avvicina all'uomo, se non per immediata presenza, certo per diretta partecipazione di sè, mediante la sua opera.

Il Bruno sa bene che, se la chiesa è ostile al copernicanismo, tanto più energicamente respingerà le ardite conseguenze da lui tratte dall'opera del cauto astronomo. Ma egli ha coscienza che non da un corretto adempimento della propria missione religiosa, bensì da inveterati pregiudizi scientifici

---

(1) *Cena*, I, 26.

discenda quell'avversione. Tra il pensiero scientifico e l'esperienza religiosa v' è per lui una distinzione fondamentale. « Se gli dei, egli dice, si fussero degnati d' insegnarci la teorica delle cose della natura, come ne han fatto favore di proporci la prattica di cose morali, io mi accostarei alla fede delle loro revelazioni... Ma nelli divini libri in servizio del nostro intelletto non si trattano le demostrazioni o speculazioni circa le cose naturali, come se fusse filosofia; ma, in grazia della nostra mente ed affetto, per le leggi si ordina la prattica circa le cose morali. » Così il divino legislatore non si cura di parlar secondo la verità, ma di questo lascia il pensiero agli uomini contemplativi, « e parla al volgo di maniera che, secondo il suo modo di intendere e di parlare, venghi a scoprire quel ch' è principale » [1]. E altrove ribadisce questo concetto, dicendo che « gli non men dotti che religiosi teologi giammai han pregiudicato alla libertà de' filosofi; e gli veri, civili e bene accostumati filosofi hanno sempre faurito le religioni; perchè gli uni e gli altri sanno che la fede si richiede per l' instituzione di rozzi popoli che denno esser governati, e la demonstrazione per gli contemplativi che sanno governar sè stessi » [2]. Galileo si esprimerà in modo non molto diverso nella celebre lettera a Diodati.

Passiamo ora ad analizzare il *De la causa, principio et uno*. Esso è il più intricato dei dialoghi bruniani, che vuol essere il coronamento metafisico della costruzione precedente e si sforza di accordarla con l' intuizione neoplatonica; ma che, nel tempo stesso,

---

(1) *Cena*, IV, 91.
(2) *De l'infinito*, I, 302.

crea un nuovo disaccordo, accentuando il valore dell'elemento materiale delle cose, pur con l' intento di elevarlo al grado dell'elemento formale.

Bruno comincia col distinguere il principio dalla causa: l'uno è ciò che concorre alla formazione di una cosa, rimanendo nell'effetto (come la forma e la materia nel composto); l'altra « concorre alla produzione delle cose esteriormente, ed ha l'essere fuor de la composizione, com'è l'efficiente e il fine » (1). Dio è principio o causa? Egli è l'uno e l'altra insieme, cioè immanente e trascendente; ma il problema è appena sfiorato, perchè Bruno vuol mantenersi fedele al suo agnosticismo mistico. « Dalla cognizione di tutte cose dipendenti non possiamo inferire altra notizia del primo principio e causa che per modo men efficace che di vestigio, essendo che il tutto deriva dalla sua volontà e bontà, la quale è principio della sua operazione, da cui procede l'universale effetto » (2). E il primo effetto della divinità, secondo la gerarchia neoplatonica che Bruno accoglie, è l' intelletto universale, che è la forma dell'anima del mondo. L' intelletto a sua volta ha ragione di principio e di causa. Esso è « artefice interno, perchè forma la materia e la figura da dentro, come da dentro dal seme o radice manda ed esplica il stipe [il tronco]; da dentro il stipe caccia i rami; da dentro i rami le formate brance, ecc. » (3); ma, nel tempo stesso, « come che drizza e governa, non è parte, non ha ragione di principio, ma di causa »; e cita come esempio l'anima umana che è nel corpo come nella nave il nocchiero, il quale, in quanto

---

(1) *De la causa, principio et uno (Dial. metaf.)*, II, 178.
(2) Ibid., II, 175.
(3) Ibid., II, 180.

vien mosso con la nave, è parte di quella, ma in quanto la governa e muove, non è parte ma distinto efficiente [1].

Questa forte accentuazione platonica lascia chiaramente argomentare una preminenza della forma sulla materia. Non soltanto l'universo ha la sua forma nell' intelletto universale, ma tutti gli esseri, in quanto sono, hanno forme animate. Qualunque cosa, « sia pur quanto minima si voglia, ha in sè parte di sustanza spirituale »; ciò ch' è apparentemente inanimato, è animato a modo suo, « se non secondo l'atto sensibile d'animalità e vita, però secondo il principio e certo atto primo d'animalità e vita » [2]. V' è pertanto una graduazione neoplatonica delle forme, tanto più perfette, quanto più immuni dall'estensione e dalla dipendenza materiale. Più in basso, v' è la forma prima ed elementare, che coincide con la materialità, « la quale informa, si estende e depende »: tale la forma del fuoco. C' è poi una seconda, che informa e dipende, ma non si estende: l'anima vegetativa e sensitiva (« perchè nulla parte dell'animale è animale e nulladimeno ciascuna parte vive e sente »). E c'è una terza forma che non si stende nè dipende, l'anima intellettiva (che, « perchè non si stende, la perfezione del tutto non comunica alle parti; e, perchè non dipende, non comunica l'operazione ») [3].

Alla forma fa riscontro la materia. Nella natura, « variandosi in infinito e succedendo l'una all'altra le forme, è sempre una materia medesima ». Infatti, « bisogna che sia una medesima cosa che da sè non

---

(1) Ibid., II, 183.
(2) Ibid., II, 185-188.
(3) Ibid., II, 192.

è pietra, non terra, non cadavero, non uomo, non embrione, non sangue od altro, ma che, dopo che era sangue si fa embrione, ricevendo l'essere embrione; dopo che era embrione, riceve l'essere uomo facendosi omo, ecc. » (1). Questa identica materia « non è contraibile alla particularità se non per qualche forma » (2); il che vuol dire che il principio d'individuazione non è nella materia, ma nella forma (3). Qui siamo dunque o ci par di essere, nell'àmbito dell'interpretazione scotistica della diade di Aristotele.

Pure il Bruno non s'appaga di questa soluzione. Come le sue abitudini neoplatoniche di pensiero lo hanno portato a sopravvalutare la forma, così l'insegnamento telesiano lo spinge a sopravvalutare la materia. Questa non è la mera potenza aristotelica: la potenza non è imbecillità, ma virtù ed efficacia, ed è tutt'uno con la potenza attiva che i teologi attribuiscono anche a Dio (4). Attribuiremo allora alla materia una propria forma? No. Essa « è privata delle forme e senza quelle, non come il ghiaccio è senza calore, il profondo è privato di luce, ma come la pregnante è senza la sua prole, la quale la manda e la riscuote da sè; e come di questo emispero la terra, la notte, è senza luce, la quale, col suo riscuotersi, è pronta a riacquistare » (5). Essa, dunque, non riceve le forme, ma le ha tutte in sè e le caccia dal suo seno. Aristotele vuole che la materia appetisca la forma; ma, poichè « la materia non riceve cosa alcuna da la forma, perchè volete

(1) Ibid., III, 207.
(2) Ibid., III, 211.
(3) Ibid., II, 193-195.
(4) Ibid., III, 211.
(5) Ibid., IV, 239.

che la appetisca? Se ella manda dal suo seno le forme, come volete che le appetisca? » (1). Anzi, « tal forma piuttosto deve desiderar la materia per perpetuarsi, perchè, separandosi da quella, perde l'essere lei, e non quella che ha tutto ciò che aveva prima che lei si trovasse e che non può aver de le altre. Lascio che, quando si dà la causa della corrozione, non si dice che la forma fugge la materia o che lascia la materia, ma più tosto che la materia rigetta quella forma per prender l'altra. Lascio a proposito che non abbiamo più ragione di dire che la materia appete le forme, che per contrario l'ha in odio » (2).

Questa svalutazione della forma, nei confronti con la materia, non ha però un significato così radicale come potrebbe apparire dal brano citato. Lo stesso Bruno infatti sente il bisogno di delimitarne l'efficacia, aggiungendo che le forme che la materia ha in odio ed espelle da sè son quelle che « si generano e si corrompono »; il che non tocca la fonte viva e perenne delle forme, che è insita nella materia. Quindi, piuttosto che a svalutare il principio formale, Bruno tende ad affermare l'unità ed universalità del principio materiale, come una realtà sufficiente ed autonoma, superiore ad ogni specificazione, cioè ad ogni forma particolare di esistenza, che da essa scaturisce ed in essa si annulla. Questa universalità della materia, che non manca di addentellati neoplatonici, (il Bruno cita espressamente Avicebron, che fa della materialità un concomitante di tutti gli esseri spirituali), ha avuto la più decisa affermazione nella cosmologia telesiana. E lo

---

(1) Ibid., IV, 245.
(2) Ibid., IV, 246.

stesso Bruno confessa di avere inclinato per qualche tempo verso il materialismo; ma di essersene poi allontanato riconoscendo due generi di sostanza, l'una che è forma, l'altra che è materia « perchè è necessario che sia un atto sostanzialissimo, nel quale è la potenza attiva di tutto, ed ancora una potenza e un soggetto nel quale non sia minor potenza passiva di tutto: in quello è potestà di fare, in questo è potestà di esser fatto » (1).

In fondo, si può notare ed apprezzare nella veduta bruniana lo sforzo per sollevare la materia dal grado di mera « privazione » e di potenza passiva e inefficace della tradizione aristotelica, fino all'altezza di una sostanza, e di darle così una dignità pari a quella della sostanza spirituale. Infatti, la materia, come fonte delle forme e dell'attualità, è più che la mera materia dei fisici; è una sostanza che include già in sè i due momenti della materia e della forma. E giustamente egli polemizza con l'aristotelismo, che pone delle « logiche intenzioni », cioè delle forme puramente mentali a principio delle cose della natura, mentre, per lui come per Telesio, la natura dev'essere spiegata *iuxta propria principia,* cioè con proprie forme (2). Ma questa critica gli è rimasta a mezzo. Dopo aver liberato la natura

---

(1) Ibid., III, 203.

(2) Ibid., III, 211. Nella *Summa terminorum methaphysicorum* questo concetto è ribadito con la distinzione di una materia prima, che è soggetto delle forme sostanziali, e che ora prende la forma del nutrimento, ora del seme, ora dell'embrione, ora dell'uomo; e la materia non prima,che impropriamente vien detta materia ed è soggetto delle forme accidentali, in doppio senso: l'uno che « respicit formam propriam et connaturalem, sicut mel est subiectum suae dulcedinis et coloris, imo magis aqua subiectum suae humiditatis »; l'altro che « respicit formam appropriabilem et adventitiam sicut lignum est subiectum statuae Mercurii » (VIII, 21).

dalle forme logiche fittizie della filosofia antica, egli avrebbe dovuto liberarne anche il pensiero che contempla la natura. La sua ripugnanza per il crudo materialismo, che lo risospinge verso l' intuizione neoplatonica delle forme intellettuali, avrebbe trovato appagamento migliore nella concezione di un doppio ordine, delle cose e delle idee, tale che il concatenamento delle idee, senza interferire con quello delle cose, vi corrispondesse puntualmente. E la nostra ipotesi non è arbitraria: Bruno riesce effettivamente a intravvedere quella meta, che sarà poi conquistata dallo Spinoza. Egli accenna a un'unica « scala di natura » formata di « doppia sustanza, altra spirituale, altra corporale », aventi « un essere e una radice » (1). E lungo quella medesima scala, « la natura discende alla produzione de le cose, e l' intelletto ascende alla cognizion di quelle; e l'uno e l'altra da l'unità procede all'unità, passando per la moltitudine de' mezzi » (2). Ma egli è ben lontano dall'aver piena chiarezza di questa unità sintetica. I due ordini, l' ideale e il materiale, gli restano imprigionati, l'uno nelle forme rigide del neoplatonismo, l'altro nel sistema del materialismo telesiano; e l'unità dell'uno e dell'altro non può essere per lui che l' intuizione mistica di un tutto ineffabile, il quale sfugge ad ogni determinazione positiva, perchè tutte le include e le supera; che « non è materia, perchè non è figurato nè figurabile, non è terminato nè terminabile. Non è forma, perchè non informa nè figura altro, atteso che è tutto ». E che intanto, « è termine di sorte che non è termine, è talmente forma che non è forma, è talmente

---

(1) Ibid., III, 224.
(2) Ibid., V, 256.

materia che non è materia, è talmente anima che non è anima; perchè è il tutto indifferentemente e però è uno, l'universo è uno » (1). In queste effusioni mistiche noi non possiamo riconoscere realizzata l'unità profonda dei due ordini, che pur è la più fervida aspirazione del pensiero bruniano. Il principio della materialità e il principio della forma restano ben distinti (come nelle due fonti storiche, che Bruno ha violentemente raccostato), anche se concorrono insieme in un'azione comune (2).

Confrontando i risultati di questo dialogo con quelli dei contemporanei dialoghi copernicani già esaminati, troviamo che le conclusioni finali sono formalmente identiche, ma che, pure, presentano una diversità sostanziale dipendente dalle differenze dei rispettivi processi di pensiero. Là il Bruno moveva dalla considerazione del mondo come un tutto fisico, non diversamente da quel che si offre allo scienziato, e si preoccupava più di subordinarlo in tutta la sua estensione alle leggi copernicane, che di approfondirne l' intima essenza e di porla in rapporto con quella dell'esperienza spirituale. Egli giungeva così a una serie di antitesi, tra il movimento e l' inerzia, tra il moto retto e il circolare, tra le determinazioni spaziali del centro e della periferia, dell'alto e del basso, ecc., e le neutralizzava nella unità dell'universo fisico, che tutte egualmente le

---

(1) Ibid., V, 247-248.

(2) Questa conclusione ci è confermata dalle continue oscillazioni del Bruno tra l'idea della materia come potenza passiva e quella della stessa materia come potenza attiva. Secondo l'una, essa riceve tutte le forme; secondo l'altra, trae da sè tutte le forme. In ultima istanza, non crediamo di andare errati affermando che per il Bruno la conciliazione del contrasto stia in ciò che la materia trae da sè tutte le forme, in quanto le riceve tutte. La posizione dualistica del problema reagisce ad ogni sforzo di soluzione monistica.

accoglie, a guisa di un recipiente appropriato alla natura delle cose che vi son contenute. Nel *De la causa*, invece, Bruno vuol risalire all'essenza ultima delle cose; e qui si manifesta il dissidio tra l'indirizzo fisico, copernicano-telesiano, che lo induce a compendiare in un'essenza materiale autonoma, retta da proprii principii e da proprie forme, tutta la realtà, e l'indirizzo neoplatonico, ancora presente e vivo nel suo pensiero, che gli fa attribuire ogni attività alle forme, e alla materia una mera passività. Egli è sul punto di sorpassare la posizione tradizionale del problema, convertendo la diade materia-forma nella nuova diade materia-spirito, dove la materia include in sè le forme sostanziali e lascia fuori le intenzioni logiche; mentre queste ultime, liberate dalle incrostazioni oggettivistiche del pensiero greco, vengono a costituire un proprio ordine ideale o spirituale, non più interferente con l'ordine materiale, ma parallelo ad esso, in modo che il concatenamento delle idee corrisponde al concatenamento delle cose. Da questo punto di vista l'unità del mondo è data dall'identica radice dei due ordini, da ciò che Spinoza chiamerà la sostanza, di cui il pensiero e la materia non sono che gli attributi. Ma Bruno intravvede solo fugacemente una tale via di uscita, e resta impigliato tra la vecchia e la nuova diade. L'esigenza unitaria, che pur egli sente con forza, finisce così con l'attenuarsi in una mera indifferenza dell'universo alla materia e alla forma, allo spirito e al corpo. Ma qui non ci soccorre più l'analogia del recipiente che accoglie un contenuto omogeneo, sebbene differenziato nelle sue opposte specificazioni; non c'è infatti un comune recipiente per la materia e per lo spirito. Sicchè, parafrasando un motto del Bruno, possiamo dire che anche per lui l'universo « è qual-

cosa che non si trova »; e se gli par che si trovi, è perchè confonde in una mistica caligine tutte le cose, credendo in tal modo di unificarle.

In fondo, non diversamente da Telesio, Bruno non ha veramente superato la posizione speculativa dell'aristotelismo. L'ha scalzata, sì, tutt'intorno, con le sue sagaci applicazioni dei principii copernicani, ed ha avuto qualche luminoso presentimento dell'avvenire; ma è rimasto col « povero Aristotele » [1] « nel geno dell'opposizione » tra la materia e la forma, senza riuscire a districarsene. Il monismo bruniano è una fervida aspirazione, non un sicuro possesso; la radice del suo persistente dualismo è nella dualità stessa delle fonti a cui s'ispira, il neoplatonismo medievale e le nuove intuizioni naturalistiche. E la divinità in cui culmina la sua speculazione, le rare volte ch'egli solleva il fitto velo che la ricopre, appare travagliata dal medesimo dissidio dell'universo che la rispecchia: ora trascendente, ineffabile, remota, alla maniera dell'Uno dei neoplatonici, ora immanente ed intima, come forza che dall'interno vivifica la natura.

Lo stesso fervore e gli stessi contrasti ci si rivelano nell'etica del Bruno. La dottrina dell'Eros platonico, che, come s'è visto, ha tanta parte nella filosofia del Rinascimento, vien da lui svolta nel senso dell'amore (o furore) eroico. Ed essa ci dà il pathos e l'atmosfera morale, in cui si svolge la ricerca filosofica del Bruno. Vi sono, egli dice, due specie di « furori », che agitano due tipi differenti d'individui, dei quali gli uni, « per esserne fatti stanza de' dei o spiriti divini, dicono ed operano cose mirabili, senza che di quelle essi o altri intendano la ragione;

---

(1) *De la causa*, V, 264.

e tali per ordinario sono promossi a questo da l'essere stati prima indisciplinati e ignoranti; nelli quali, come voti di proprio spirito e senso, come in una stanza purgata, s'introduce il senso e spirito divino ». « Altri, per essere avvezzi o abili alla contemplazione, e per aver innato uno spirito lucido e intellettuale, da uno interno spirito e fervor naturale, suscitato dall'amor della divinitate, della giustizia, della veritate, della gloria, dal fuoco del desio e soffio de l'intenzione, acuiscono gli sensi; e nel solfro della cogitativa facultate accendono il lume razionale, con cui veggono più che ordinariamente: e questi non vegnono, al fine, a parlare ed operar come vasi e strumenti, ma come principali artefici ed efficienti. » I primi hanno più potestà, dignità ed efficacia in sè, perchè albergano la divinità; i secondi sono più degni, potenti ed efficaci, e son divini essi stessi. I primi sono degni come l'asino che porta i sacramenti, i secondi come una cosa sacra. « Nelli primi si considera e vede in effetto la divinità, e quella si admira, adora et obedisce; negli secondi si vede l'eccellenza della propria umanitade ». Questi furori non sono oblio ma memoria, non negligenza di sè stessi, ma amore e brama del bello e del buono; sì che l'uomo « doviene un dio al contatto intellettuale di quel nume oggetto; e di altro non ha pensiero che de cose divine, e mostrasi insensibile e impassibile in quelle cose che comunemente massime si sentono e da le quali più vegnon altri tormentati » (1).

Questi due amori caratterizzano rispettivamente il misticismo medievale, che estrania l'uomo da sè per farne un ricettacolo passivo di Dio, com'è dato

---

(1) *De gli eroici furori (Dial. mor.)*, ed. Gentile, p. 1ª, III, 232-233.

ancora di osservare nelle allucinatorie rivelazioni ed apparizioni di esseri divini in individui semi-ebeti ed estatici; e il misticismo del Rinascimento, che sente, nella stessa pienezza dell'umanità, compiersi la divina teofania. « Come intendi, chiede un interlocutore del dialogo bruniano *De gli eroici furori*, che la mente aspira alto? verbi grazia, con guardar alle stelle? al cielo empireo? sopra il cristallino? Non certo, ma procedendo al profondo della mente, per cui non fia mistiero (mestieri) massime aprir gli occhi al cielo, alzar alto le mani, menar i passi al tempio, intonar l'orecchie dei simulacri, onde più si vegna esaudito; ma venir al più intimo di sè, considerando che Dio è vicino, con sè, e dentro di sè più ch'egli medesimo esser non possa: come quello ch'è anima de le anime, essenza de le essenze » (1). Qui è espresso il momento immanentistico della religiosità bruniana; ma, come sappiamo, v'è un altro aspetto del suo pensiero, che si riallaccia all'intuizione neoplatonica di una divinità trascendente e remota, a cui non si può immediatamente accedere, e che non si può conoscere che per enigmi, cioè per mezzo di similitudini e di figure (2). « A nessun pare possibile de vedere il sole, l'universale Apolline, e luce absoluta per specie suprema ed eccellentissima, ma sì bene la sua ombra, la sua Diana, il mondo, l'universo, la natura, che è nelle cose, la luce che è nell'opacità della materia... Molti rimangono contenti de caccia de fiere selvatiche e meno illustri, e la massima parte non trova da comprendere, avendo teso le reti al vento, e trovandosi le mani piene di mosche. Rarissimi son gli Atteoni, alli quali sia dato

---

(1) Ibid., II parte, I, 413.
(2) Ibid., IV, 471.

dal destino di posser contemplar la Diana ignuda, e dovenir tale che vegnano trasformati in cervio, per quanto non siano più cacciatori ma caccia. Perchè il fine ultimo e finale di questa venazione è de venir all'acquisto di quella fugace e selvaggia preda, per cui il venator diventi caccia » (1). In questa suprema meta, il filosofo « tutto guarda come uno, non vede più per distinzione e numeri, che secondo la diversità de' sensi, come per diverse rime, fanno veder ed apprendere in confusione. Vede l'Anfitrite, il fonte di tutti e numeri, de tutte specie, de tutte ragioni, che è la monade, vera essenza de l'essere de tutti; e se non la vede in sua essenza, in absoluta luce, la vede nella sua genitura, che gli è simile, che è la sua imagine: perchè da la monade che è la divinitade, procede questa monade che è la natura, l'universo, il mondo; dove si contempla e specchia, come il sole nella luna, mediante la quale ne illumina, trovandosi egli nell'emisfero delle sostanze intellettuali » (2).

Come si vede, il movimento di Eros segue, per così dire, il punteggiato della linea speculativa dei dialoghi metafisici. Alla concezione dell'universo, uno, immobile, che in sè neutralizza tutte le differenze e i modi di essere particolari degl' individui che vivono in esso, fa riscontro un atteggiamento pratico d' indifferenza e di estraneità per tutto ciò che nel mondo v' è di contingente e di mutevole. È un'ascesi, questa, non molto diversa dall'ascesi medievale, se pure il suo termine non è estramondano: la verità è che il mondo stesso, all'apice della teoria del Bruno, non ha quasi più nulla di mondano.

---

(1) Ibid., II, 443.
(2) Ibid., II, 444.

Ed anche qui la divinità, sul margine del cosmo, ci riappare in quel contrasto di luci e di ombre che caratterizza tutta la visione del Bruno. « Quel dio, come absoluto, non ha che far con noi; ma, per quanto si comunica alli effetti della natura, è più intimo a quelli che la natura istessa; di maniera che, se lui non è la natura stessa, certo è la natura della natura; ed è l'anima de l'anima del mondo, se non è l'anima istessa » (1). Per quanto ci sforziamo di fondere insieme, dialetticamente, l'immanenza e la trascendenza, non riusciamo a convincerci che uno stesso dio possa non aver « che fare con noi », ed esserci più intimo che l'anima nostra; ci sembrano piuttosto due dei, appartenenti a due diverse e inconciliabili mentalità storiche, il dio neoplatonico e la Natura naturante, immanente alla natura naturata, che non la trascende se non come il creatore trascende la creatura, o l'artefice l'opera sua.

La morale eroica è privilegio di pochi eletti. Non di arbitrarii predestinati, come nella Riforma, nè di « vasi di elezione », come nel misticismo medievale; ma di uomini intellettualmente dotati, e capaci di uniformare l'abito pratico alle ragioni speculative. « Agli uomini di eroico spirito tutte le cose si convertono in bene, e si sanno servire della cattività in frutto di maggior libertade, e l'esser vinto una volta convertiscono in occasione di maggior vittoria » (2). Se tutti non raggiungono la stessa meta, non importa; « basta che tutti corrano; assai è che ognuno faccia il suo possibile; perchè l'eroico ingegno si contenta piuttosto di cascar o mancar degnamente e nell'alte imprese, dove mostra la dignità

---

(1) *Spaccio de la bestia trionfante (Dial. mor.)*, III, 179.
(2) *Eroici furori*, II, parte, I, 405.

del suo ingegno, che riuscir a perfezione in cose men nobili e basse » (1). E del resto è « conveniente e naturale che l' infinito, per esser infinito, sia infinitamente perseguitato, in quel moto di prosecuzione, il quale non ha ragion di moto fisico, ma di certo moto metafisico; e il quale non è da imperfetto a perfetto, ma va circuendo per gli gradi della perfezione, per giongere a quel centro infinito, il quale non è formato nè forma » (2).

Ma non tutti son chiamati ad essere filosofi; anzi, « bisogna che siano arteggiani, meccanici, agricoltori, servitori, pedoni, ignobili, vili, poveri, pedanti ed altri simili: perchè altrimenti non potrebbono essere filosofi, contemplatori, coltori degli animi, padroni, capitani, nobili, ecc. » (3). È caratteristico osservare che il Bruno, il quale ai nostri tempi è stato preso come simbolo di democrazia, è forse il filosofo più anti-democratico che mai vi sia stato. Nessun fautore di assolutismo o di aristocrazia ha espresso più crudamente di lui il timore che « li sudditi volendo essere superiori, e gl' ignobili uguali agli nobili, non venga a pervertirsi e confondersi l'ordine delle cose, che alfine succeda certa neutralità e bestiale equalità, quale si trova in certe deserte e inculte repubbliche » (4). E del volgo non si occupa, ma lascia la cura della sua educazione alla chiesa cattolica. Anche alla Riforma egli è ostile; i protestanti disprezzano le opere, e « tra tanto vivono dall'opre di quelli ch' hanno oprato per altri che per essi, e che per altri hanno istituiti tempii,

---

(1) Ibid., I parte, III, 342.
(2) Ibid., I parte, IV, 353.
(3) Ibid., II parte, II, 435.
(4) Ibid., II parte, II, 435.

cappelle, xeni, ospitali, collegi ed universitadi » [1]. Pure, la sua religiosità interiore, diversa da quella del volgo, rifuggendo dal « menar i passi al tempio » e « intonar le orecchie dei simulacri », ha non poche affinità con la religione riformata, verso la quale, del resto, egli si è mostrato più equanime quando ha potuto conoscerla da vicino, nel suo soggiorno in Germania.

Non v' è un *corpus* di dottrine etiche nella filosofia del Bruno, ma osservazioni rapsodiche, spesso contradittorie, che vengon fuori come l'estro gli suggerisce. Alquanto più compatti e fusi sono i dialoghi *De gli eroici furori*, dove tuttavia non mancano divergenze ed aporie. Così, p. es., egli converte la sua dialettica degli opposti, quasi senza accorgersene, nella dottrina aristotelica del giusto mezzo. « Il vizio è là dov' è la contrarietade; la contrarietade è massima dov' è l'estremo; la contrarietà maggiore è più vicina all'estremo; la minima o nulla è nel mezzo, dove gli contrari convengono o son uno e indifferente ». Quindi, « chi è minimamente contento e minimamente allegro, è nel grado della indifferenza, e là dove consiste la virtude e condizion d'un animo forte, che non vien piegato nè da Austro nè da Aquilone ». « Allora è in istato di virtude, quando si tiene al mezzo » [2]. Qui il Bruno non avverte che altra cosa è l' indifferenza che include i contrari, altra quella che li esclude; egli cede, acriticamente, alla suggestione della reminiscenza aristotelica.

Più variato e frammentario è lo *Spaccio della bestia trionfante*, dove, sopra una trama mitologica

(1) *Spaccio della bestia trionfante*, I, 60.
(2) *Eroici furori*, I parte, II, 325-326.

e burlesca, sono ricamati dei disegni sporadici, alcuni dei quali di mirabile perfezione. Magnifica è la seguente prosopopea della verità. « La verità è la cosa più sincera, più divina di tutte; anzi la divinità e la sincerità, bontà e bellezza de le cose è la verità; la quale nè per violenza si toglie, nè per antiquità si corrompe, nè per occultazione si sminuisce, nè per communicazione si disperde: perchè senso non la confonde, tempo non l'arruga, luogo non l'asconde, notte non l'interrompe, tenebra non l'avela; anzi, con essere più e più impugnata, più e più risuscita e cresce. Senza difensore e protettore si defende; e però ama la compagnia di pochi e sapienti, odia la moltitudine, ma si dimostra a quelli che per sè stessa la cercano » [1]. Egualmente profonda è la critica bruniana dell'età dell'oro e l'intuizione del progresso umano. « Ne l'età de l'oro, per l'ocio gli uomini non erano più virtuosi, che sin al presente le bestie son virtuose; e forse erano più stupidi, che molte di queste. Ora, essendo tra essi per l'emulazione d'atti divini e adattazione di spirituosi aspetti nate le difficultadi, risorte le necessitadi, sono acuiti gl'ingegni, inventate le industrie, scoperte le arti; e sempre di giorno in giorno, per mezzo de l'egestade, da la profundità de l'intelletto umano si eccitano nove e maravigliose invenzioni. Onde, sempre più e più per le sollecite e urgenti occupazioni allontanandosi da l'esser bestiale, più altamente s'approssimano a l'esser divino. De le ingiustizie e malizie, che crescono insieme con le industrie, non ti devi maravigliare; perchè, se gli bovi e scimie avessero tanta virtù d'ingegno, quanto

(1) *Spaccio*, II, 77.

gli uomini, arrebono le medesime apprensioni, gli medesimi affetti e gli medesimi vizii » [1]. Qui è presentita la filosofia vichiana [2].

Nei due poemi latini *De monade numero et figura* e *De triplici minimo ac mensura* che seguono di alcuni anni, nell'ordine della composizione, i *Dialoghi italiani*, si osserva un avviamento alquanto diverso di pensiero. Già negli *Eroici furori* Bruno aveva usato una nuova designazione per la divinità, quella di monade; e l'universo, come immagine o riflesso di Dio, assumeva anch'esso la figura di una seconda monade, dipendente dalla prima. I due poemi citati svolgono ampiamente questo tema speculativo della monade. La monade vien raffigurata al circolo, per la sua indefettibilità da tutte le parti, « *nulla a parte abiens, et tota in partibus cunca* » [3]:

> Circulus inde monas genera explicat omnia primo,
> circulus ut simplex centrum implicat omnia, cum sit
> quidquid et esse potest, ergo et substantia rerum est [4].

La monade nella sua circolarità comprende in sè tutte le cose; quindi simboleggia la natura nel suo

---

(1) *Spaccio*, III, 143.

(2) Movimenti ficiniani invece sono nella dottrina della bellezza, esposta negli *Eroici furori*. «Tutti gli amori (eroici) hanno per oggetto la divinità, tendono alla divina bellezza, la quale prima si comunica all'anime e risplende in quelle; e da quelle poi, o per dir meglio, per quelle si comunica alli corpi; onde è che l'affetto ben formato ama gli corpi, o la corporal bellezza, per quel ch'è indice della bellezza dello spirito. Anzi, quello che n'innammora del corpo, è una certa spiritualità che veggiamo in esso, la qual si chiama bellezza; la qual non consiste nelle dimensioni maggiori o minori, non nelli determinati colori o forme, ma in certa armonia e consonanza di membri e di colori (*Eroici furori*, I parte, III, 336).

(3) *De monade. numero et figura* (*Opp.*, I vol., II parte, c. 2, p. 342),

(4) Ibid., p. 345.

tutto e nelle sue parti, perchè ogni opera naturale si svolge in circolo, « *omnis oppulsus, motus, vis, actio, passio, sensus, cognitio ac vita* »; e l'anima n'è il centro, « *ipsaque fundit undique per gyrum, in sphaeram seque omnia tendunt* » (1). Nel circolo inoltre il massimo coincide col minimo (2) e tutte le opposte determinazioni spaziali si neutralizzano nella sua identità.

Ma la rappresentazione nello spazio non è la sola di cui Bruno si giovi per caratterizzare la monade. Le sue reminiscenze neoplatoniche glie ne suggeriscono un'altra, quella dell'unità numerica, il parimpari, in cui il pari e l' impari, il molto e il poco, il finito e l' infinito, il grande e il piccolo sono insieme raccolti (3). V' è pertanto una scala gerarchica delle unità, da Dio, monade suprema e fonte di tutti i numeri, alla natura, che, unità essa stessa, consta a sua volta di altre unità. Non v' è un progresso indefinito nella divisione degli oggetti di cui consta il mondo naturale: a un certo punto s' incontra l' individuo, l'atomo, nel senso etimologico della parola (4).

Qual è il significato e il valore di questo monadismo? S' è voluto vedere in esso il presentimento del monadismo leibniziano, ma è stato giustamente osservato che « Leibniz, all'opposto di Bruno, tien fermo alla divisibilità infinita degli elementi materiali e concepisce le monadi come punti metafisici, mentre il B. vede in esse una realtà che solo i sensi limitati dell'uomo sono incapaci di scoprire » (5). Altri vi hanno riconosciuto gli atomi di Democrito e

---

(1) Ibid., p. 338.

(2) Ibid., p. 343; *De triplici minimo* (vol. I, p. III), lib. I, c. 2, p. 140.

(3) *De triplici*, lib. I, c. 4, p. 147.

(4) Ibid., lib. II, c. 6, p. 208.

(5) Olschki, op. cit., p. 65.

di Leucippo, con i quali le monadi del Bruno hanno in comune la mancanza di ogni « *alteritas* », cioè una perfetta omogeneità di natura; ma la gerarchia delle monadi e l' identificazione della divinità stessa con la monade suprema, smentiscono quella rassomiglianza. La verità è che il monadismo del Bruno è una reminiscenza del simbolismo numerico e geometrico dei neopitagorici e dei neoplatonici, che ha per lui il pregio di raccogliere in una figurazione mitica e immaginosa gli enti della sua filosofia, che sfuggono a ogni precisa determinazione concettuale. Abbiamo visto quanto sia vaga e fluttuante la sua idea della divinità; non meno vaga è l' immagine di essa, la natura, che, presa come un tutto, è un recipiente senza fondo, e, in quanto neutralizza in sè tutti i contrari, non è niente di determinabile, perchè determinare è limitare, distinguere, opporre. Il mistico circolo o il mistico numero danno a Dio e alla natura una certa corpulenza fantastica, una individuazione almeno simbolica, che appare molto suggestiva al temperamento del Bruno, il quale si abbandona nei due poemi a una vera orgia di simbolismo.

Ma, se il motivo iniziale del monadismo è neoplatonico, nel suo svolgimento esso rivela lo stesso dissidio che abbiamo già notato tra il neoplatonismo e il naturalismo bruniano. Quindi la monade, ora sembra qualcosa di spirituale e di formale, ora di materiale come l'atomo democriteo; ora simboleggia la virtù generativa dell'anima che dal suo centro « *membrum explicat omne, arcano de semine stamina mittens* », ora è il limite omogeneo e indifferenziato di tutto il differenziamento cosmico. Il monadismo insomma è un nome nuovo dato a vecchie cose; nella storia del pensiero bruniano esso è un poco importante episodio.

Vista nel suo insieme, la filosofia del Bruno appare come un microcosmo in cui si riflettono tutti gli aspetti dello spirito del Rinascimento. Le tradizioni neoplatoniche, il naturalismo animistico, la nuova scienza, i residui aristotelici, vi si ritrovano insieme in un'unità sincretistica, che, solo qua e là, lascia intravvedere il principio di una vera e propria sintesi. I risultati del nostro esame non discordano molto da quelli a cui è pervenuto un recente critico del Bruno, l' Olschki, al quale gli studiosi della filosofia bruniana debbono esser grati, per aver portato l'analisi storica fuori del terreno convenzionale su cui si erano mossi, per la maggior parte, gl' interpreti precedenti. Ma l' Olschki ha creduto di trarre dall'acrisia del Bruno e dalle contradizioni in cui il suo pensiero si avvolge, delle conseguenze brutalmente svalutative. Tanto varrebbe svalutare, non sappiamo con qual profitto, l' intero Rinascimento, perchè, al pari di Bruno, non ha consapevolezza critica, nè rigore metodico, nè visione armonica del proprio mondo; perchè, in altri termini, è Rinascimento e non Età moderna. Con più sano criterio storico, noi crediamo di vedere, non già il pregio o il difetto, ma la caratteristica della mentalità bruniana in quel sincretismo, che non è scolastico centone di elementi disparati, messi insieme con erudita indifferenza, ma è tumulto d' intuizioni contrastanti, è passionalità ancora torbida di uomini che, vissuti sul limitare di due età, vivono in sè intensamente il travaglio del passaggio dall'una all'altra (1).

---

(1) Un centone è invece la filosofia di Lucilio (Giulio Cesare) Vanini (1585-1619), altra vittima della Controriforma. Nell'*Amphiteatrum aeternae providentiae* (Lugd., 1615), l'inconoscibilità neoplatonica di Dio è dimostrata con l'argomento di Cardano: «Quaeris quid Deus sit? si scirem, Deus essem, nam Deum nemo novit nisi ipsemet Deus;

possumus tamen quasi per nubem solis lumen, quid ipse sit, per eius opera aliquantum cognoscere» (*Exercit.*, II, 8-9). Viene affermata la identità di natura del cielo e della terra: «Nego tamen caeli materiam nostrati meliorem esse, nam ut exactissime tradidimus in nostris philosophicis commentariis, caeli materia diversa non est a materia hominis vel scarabei... Quod si caeli materia immutabilis est, nostra quoque materia sua essentia perpetua est; nunquam enim corrumpitur ipsa; sed id quod ex ipsa fit» (*Exercit.*, V, 26). È tolta a Dio, con argomento sociniano, la conoscenza dei futuri contingenti: «Si Deus posset determinate cognoscere indeterminatum, cognosceret quoque impossibile» *Exercit.*, 22, p. 127). I dialoghi *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis* (libri 4, Lutetiae, 1616) sono una raccolta di quistioni naturali, alla maniera del *De rerum varietate* del Cardano, di cui il Vanini era grande ammiratore. L'opera ha qualche interesse, non per le soluzioni del Vanini, che son sempre mutuate da altri, ma perchè giova a indicarci su quali problemi solesse esercitarsi l'ingegno scientifico del medio pubblico del tempo. I temi principali concernono la natura del cielo (se in esso sono più materie: Dial. II), il numero degli elementi (il fuoco, pel Vanini come già per il Cardano, non è un elemento, ma un *aer accensus*: Dial. VIII), il moto dei proiettili (vien negato che sia l'aria che li spinga), i fenomeni dell'acqua, dell'aria, della terra, ecc. L'interesse dell'uomo del Rinascimento è attratto quasi sempre dai casi naturali più strani, eccezionali e quasi miracolosi. Egli tende, sì, a risolverli naturalisticamente; ma, non disponendo di concetti scientifici sicuri, il suo naturalismo è assai spesso non meno fantastico del soprannaturalismo delle età precedenti. Nella demonologia, che ha anch'essa un posto importante nell'opera del Vanini, ritroviamo concetti del Cardano e del Pomponazzi. Per es., Dial. LIV, p. 406: «Quid de Phraeneticis, vulgo Daemoniacis dijudicas? Sacrosantae Romanae Ecclesiae me subijcio: caeterum illud scio complures (omnes dicere vetat religio) qui a daemone oppressi creduntur, solis melancholicis humoribus conflictari, nam melancholiam purgantibus medicamentis adhibitis convalescunt». E ancora, p. 453: «superstitiosorum hominum opinioni, qui ad Daemones haec referunt, non subscribam, donec adesse Daemones naturali ratione mihi probaverint». Il Vanini è privo di originalità e di serietà scientifica, ma ha movenze spigliate e «libertine» che fanno in qualche modo presentire l'illuminismo.

VIII

LA FINE DELL'UMANESIMO

1. La filosofia della rettorica. — Abbiamo finora seguìto, attraverso la varietà degl' indirizzi filosofici, i principali temi, umanistici e naturalistici, comuni al pensiero del Rinascimento. In essi ci si è rivelato quanto di meglio ha prodotto quell'età nell'ordine degli studi speculativi. Ma ci resta ancora a considerare una più bassa filosofia, che accoglie in sè i residui o i detriti dell' intuizione umanistica. Nel generale risveglio della cultura classica, è tornato in onore, fin dai tempi del Petrarca, l' ideale ciceroniano dell'oratoria e della rettorica, cioè della forma verbale ornata e decorosa, indifferente ad ogni contenuto, e destinata spesso a supplire la scarsezza e perfino la mancanza di ogni serio interesse mentale. In nome di essa i letterati, anche prima che s' intingessero di nozioni filosofiche, hanno respinto in blocco tutta la scolastica, senza curarsi di criticare, nè di sostituire, insieme con le parole, le cose che vi erano espresse. Col progredire dei tempi, una migliore educazione scientifica ha cominciato a trarre alla luce le nuove concezioni del mondo implicite nei mutati atteggiamenti vitali dello spirito umano

verso la realtà storica; ed anche il culto della rettorica ha seguito, sebbene a distanza, il movimento del pensiero, caricandosi di un significato filosofico che, non diversamente dalle altre manifestazioni intellettuali del Rinascimento, ha preso un'accentuazione anti-aristotelica. Certo, è un'assai magra filosofia, quella delle parole distaccate dalle cose; essa prende solitamente, negli scritti del tempo, il nome di dialettica, e concerne più che altro la struttura logico-grammaticale dei discorsi, l' invenzione, o meglio l'escogitazione degli argomenti dimostrativi, la forma e l'ordine dell'esposizione, i mezzi della persuasione oratoria ecc. La logica aristotelica, malgrado il suo formalismo, appare in confronto concretissima, perchè almeno essa concepisce un meccanismo euristico e dimostrativo corrispondente a un ordine ontologico, che gli conferisce solidità e vigore; mentre nelle dialettiche in onore presso i rètori del Rinascimento, da quella del Valla e di Agricola a quelle del Ramus e del Nizolio, quel meccanismo diviene un'entità autonoma. A che vale insegnare come s' inventa, se non c' è niente da inventare? e come si distribuiscono le parti del discorso, indipendentemente da quello che bisogna dire? Sotto le insegne pompose e i programmi molto promettenti di queste precettistiche mentali non si celano in realtà che dei luoghi comuni, simili a quelli delle contemporanee poetiche, anch'esse animate dal vano proposito di voler trarre le creazioni dello spirito dall'applicazione di banali precetti.

Il fastidio che noi moderni proviamo a percorrere quei centoni di regole è stato già avvertito dagl' ingegni più vivi del Rinascimento, da Pico della Mirandola, al Bruno e al Montaigne, tutti odiatori dei grammatici e della loro saccenteria. Ma il più strano

è che dalla famiglia stessa dei « *gramatistae* » s' è levata una voce, a deplorare la petulanza dei retori che pretendono « *semper in alieno vestigio pes figendus, non aliter quam pueri faciunt lusitantes in pulvere* ». Queste sprezzanti parole sono state scritte da Ludovico Vives (1492-1540), letterato spagnuolo, amico di Moro e di Erasmo, autore di un'opera *De disciplinis*, che ci ritrae con molta evidenza lo stato della cultura europea nella prima metà del '500. Quell'opera è divisa in due parti: l'una che tratta della corruzione delle arti, l'altra del modo d' insegnare, e che s' intitolano, rispettivamente, *De corruptis artibus*, in 7 libri; *De tradendis disciplinis*, in 5. Noi attingeremo da essa solo quel ch' è in rapporto col nostro tema. Il quarto libro, sulla corruzione della rettorica, enumera i compiti che si sogliono attribuire a quest'arte: essi concernono l' invenzione, la disposizione, il modo di porgere, il ricordare e il pronunziare. Ora, osserva giustamente il Vives, nessuno di quei compiti può formare oggetto di una disciplina particolare. Che c' è di proprio alla rettorica nell' inventare? non è comune a tutte le scienze? e il ricordare non appartiene a tutte le arti? E similmente per tutti gli altri [1]. La rettorica è dunque una disciplina senza contenuto. Ma la logica aristotelica non trova a sua volta miglior grazia presso il Vives. Pur lodando l' ingegnosità degli *Analitici*, egli constata che « la dissezione degli elementi del pensiero è fatta con tanta sottigliezza, che è più difficile intendere lo strumento che il suo uso » [2]. E della pretesa, implicita in quella logica,

---

(1) L. Vives, *De disciplinis* (Napoli, 1764; la prima ediz. è del 1531), IV, 135-136.
(2) Ibid., lib. III, p. 105.

di conoscere ciò ch' è primo, o medio, o ultimo in natura, per incolonnare, in conformità dell'ordine delle cose, le proposizioni scientifiche, egli dice che non si giustifica se non col presupposto che l'uomo conosca i segreti e le vie della natura, il che nessuno vorrà concedere [1]. « Se la natura delle cose fosse unica, semplice, breve, aperta ai nostri ingegni, o se la forza della mente umana fosse simile in tutti, forse si potrebbero definire le supreme categorie dell'essere attingibili dal pensiero. Ma non si considera che la natura delle cose è infinitamente varia, tanto nei dati che si offrono ai sensi, quanto negli effetti e nelle cause. Che cosa sappiamo noi delle erbe, degli animali, dell' uomo, delle menti, dei cieli? » [2]. La conclusione logica di queste premesse critiche sarebbe dovuto essere o lo scetticismo, o l'escogitazione di un nuovo metodo, diverso dall'*Organon* di Aristotele. Ma il Vives non aveva la capacità mentale di prendere un partito deciso, ed è rimasto al margine delle due possibili conclusioni, senza risolversi nè per l'una nè per l'altra. Ingegno di filologo, piuttosto che di filosofo, egli si è compiaciuto di indugiarsi nella critica dei trattati di logica, invece che della logica in sè, pur avendone intravvisto il filo conduttore. Contro Averroè particolarmente, da buon umanista, egli si accanisce con maggior dispetto, e, senza considerare che gli scritti del filosofo arabo circolavano nel mondo latino in spropositate traduzioni, attribuisce ad essi tutti i fraintendimenti e gli errori di lingua che il suo zelo grammaticale riesce a scovare. Ed apostrofa l'autore così: « Io ti chiedo, Averroè, che cosa mai avevi per

(1) Ibid., p. 106.
(2) Ibid., lib. V, p. 160.

accalappiare, o meglio per privar del senno *(dementare)* le menti umane? Taluni, è vero, son riusciti ad attrarle con la grazia delle parole e con la seduzione dei discorsi; ma nessuno è più orrido, incolto, osceno, infantile, scellerato e irreligioso di te» (1). Il problema metodologico non progredisce, nell'opera del Vives, più del problema critico: i cinque libri *De tradendis disciplinis* non trattano del procedimento della scienza *in fieri*, ma della comunicazione della scienza già fatta; cioè contengono una pedagogia nel gusto dell'umanesimo, che distribuisce le nozioni da impartire secondo il criterio dell'utilità (2), e vagheggia l'ideale di una repubblica letteraria, composta di uomini moderati, non rissosi, che non cercano astruserie e sottigliezze, ma vogliono la scienza in servizio della vita, della pietà cristiana, dell'onestà dei costumi (3).

La nullagine del punto di vista logico-grammaticale, che nell'opera del Vives è temperata dall'acume critico e dalla varietà dell'erudizione, si manifesta invece, senza veli, nelle *Istituzioni dialettiche* di Pietro Ramo (*De la Ramée*, 1515-1572). Basta, per convincersene, osservarne lo schema. La dialettica è definita « una capacità di ben discorrere,

---

(1) Ibid., lib. V, p. 169.

(2) *De tradendis disciplinis*, I, 227.

(3) V. il cap. *De vita et moribus eruditi* (l'ultimo dell'op. *De tradendis*, ecc.). Tra l'altro dice, p. 393: «Docti inter se concorditer conversentur. Enimvero turpissimum est nobis, latrones ac lenones maiore inter se consensione vivere, quam eruditos». Di uno scritto del Vives sull'anima, abbiamo già parlato nel cap. degli aristotelici. Accenniamo qui ad un altro scritterello, *De veritate fidei christianae* (Basil., 1543) che cerca di conciliare il cristianesimo col razionalismo (p. 19), «Nihil est in fide nostra reconditum adeo et abstrusum mysteriis, pro quo non sint rationes magnae multae validissimae; sed nos parem ad omnia lucem non accepimus». A p. 67 e sgg., svolge il tema della immortalità, già toccato nel *De anima*.

cioè di impiegare le forze della facoltà logica, senza, per quanto è possibile, trascurarne alcuna » (1). Essa comprende l' invenzione, la disposizione, l'esercitazione. La prima è « l'escogitazione dell'argomento, cioè della ragione idonea a spiegare un quesito » (2); la seconda, « un modo di collocare le cose inventate, che le rende atte al giudizio » (3) (e consta di tre specie, la proposizione, l'argomentazione e il metodo); e, quanto alle esercitazioni, esse concernono o l'analisi di composizioni già fatte, o la creazione di composizioni nuove. Invano si chiederebbe all'opera del Ramo come si articola il suo meccanismo inventivo ed espositivo; essa non ci dà che un centone di nomenclature logiche, sulle quali, forse, i maestri di oratoria insegnavano ai loro scolari il modo di costruire dei vaniloqui « in forma ». La dinamica di questo gioco verbale ci risulta più chiara dall'*Antibarbarus philosophicus sive philosophia scholasticorum impugnata* di Mario Nizolio (1488 o '98-1566 o '76). Qui troviamo enunciate alcune norme generali, pomposamente dette *principia veritatis recteque philosophandi*, contro gli pseudo-filosofi, cioè gli scolastici. Fatte le proporzioni dei tempi, sono i principii che anche un grammatico dei nostri giorni potrebbe opporre (e di fatto, oppone) a un filosofo. Il primo è che lo studioso conosca il greco e il latino, mentre la maggior parte degli pseudo-filosofi ignora il greco e impara la dottrina aristotelica da errate traduzioni latine: Averroè l'avrebbe addirittura, secondo il Nizolio, imparata da traduzioni arabe di traduzioni latine. Il secondo principio è che si co-

---

(1) P. Ramus, *Instit. dialecticarum*, libri 3, Paris, 1554, lib. I, p. 1.
(2) Ibid., lib. I, p. 8.
(3) Ibid., lib. II, p. 109.

nosca « la scienza dei precetti e dei documenti che sono impartiti dalla rettorica e dalla grammatica ». Così, prima di speculare la natura delle cose, bisognerebbe apprendere le forme e i tropi grammaticali e le declinazioni dei nomi in cui si esprimono gli universali. Il terzo principio è l'assidua lettura dei migliori autori greci e latini « e l' intelligenza del loro modo di esprimersi e di quella dei rispettivi popoli » [1]. E via di questo tono. Per dare poi un' idea del modo con cui il Nizolio intende l' invenzione dialettica, basti accennare che egli prepara una tabella o (meglio la prende bell' e fatta dal Trapezunzio) di *loci communes inveniendorum argumentorum*, ripartita secondo i generi, le specie, la parte, il tutto, la definizione, la causa efficiente, materiale, formale, ecc., in modo che, qualunque quistione venga proposta, il disputante abbia innanzi a sè un prontuario delle vie più comode per affrontarla [2]. E chi ha esperienza della letteratura controversistica della controriforma non può non convenire che il Ramo, il Nizolio e i loro pari hanno fatto buona scuola.

Due tenui fili legano queste esercitazioni letterarie alla storia del pensiero propriamente detto. Esse sono l'ultima filiazione del nominalismo occamistico: un nominalismo ridotto, etimologicamente, ai nudi nomi, che non ha più la pretesa di rappresentare gli oggetti della realtà, ma si conchiude e si esaurisce in sè stesso [3]. Inoltre vi si rivela, pur nell' infantile

---

(1) NIZOLIO, *Antibarbarus*, Francof., 1674 (la prima ediz. è del 1553), lib. 1, c. 1, *passim*.

(2) Ibid., lib. IV, c. 1, p. 306.

(3) Nizolio si professa occamista e anti-aristotelico, « nam Aristoteles sine ulla dubitatione existimavit et posuit universalia realia » (lib. I, c. 6, p. 42).

balbettio grammaticale, il presentimento di quel problema del metodo, che tra non molto passerà al primo piano dell'interesse scientifico. Ma, all'infuori di questi vaghi addentellati ed accenni, la dialettica del Rinascimento non ha che un valore negativo, come segno di un processo involutivo del pensiero umanistico, non appena comincia a distaccarsi dai problemi vivi della realtà e della tradizione storica. Era per l'umanesimo condizione di vita il sorpassarsi, il fecondare, con la nuova intuizione dell'uomo, un mondo più vasto, in cui potesse poi ritrovarsi una più ricca e profonda umanità. E tale è stato in effetti il cammino seguito dalle grandi correnti della filosofia umanistica, che si sono andate poco a poco liberando del provvisorio appoggio dei classici, per attingere le prime fonti naturali della vita. Invece, il più passivo umanesimo letterario e libresco s'è esaurito in un vano idoleggiamento dell'antichità classica e in un mimetismo filologico e grammaticale, spoglio di ogni personalità ed autonomia. In questo suo spontaneo atteggiamento, esso non poteva non consentire con la più fiacca ed impersonale tra le manifestazioni della mentalità antica, cioè con la rettorica, ed anzi ha elevato l'arte delle parole al di sopra della scienza delle cose.

Nel corso del secolo XVI, mentre il più genuino umanesimo confluisce nella *perennis philosophia*, e muta di accento, di carattere, di nome, la «speculazione convenzionale e cartacea» (1) non solo resta immutata, ma si consolida e s'irrigidisce. Noi la ritroviamo, così, ancora tra noi, nel gusto delle frasi fatte e risonanti, nel culto generico e formale della

(1) L'espressione è di Galileo, che però l'attribuisce, ingiustamente, alla scienza degli aristotelici, mentre si appropria meglio a quella dei retori.

latinità o della grecità, nell'eloquenza tribunizia e forense, nelle « invenzioni » dei componimenti letterari, e così via. Ma tutto ciò è fuori della storia del pensiero che vive ed opera: il momento in cui l'umanesimo diviene una vuota esercitazione letteraria, estranea ad ogni interesse per le cose, segna veramente la fine dell'umanesimo.

2. Lo scetticismo. — Una più alta testimonianza della crisi del pensiero del Rinascimento ci è data dallo scetticismo che, negli scritti del Sanchez e del Montaigne, intacca la nuova scienza dell'uomo e della natura ed apre la via alle revisioni critiche dell'età moderna. Vedute scettiche hanno circolato anche più tempestivamente: se ne possono rintracciare nelle opere degli umanisti, e, in veste più sistematica, nell'*Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae* del conte Giovanni Francesco Pico della Mirandola, nipote del grande platonico e nel *De incertitudine et vanitate scientiarum* di Agrippa di Nettesheim. Ma sono manifestazioni sporadiche e di scarso valore. Al principio del Cinquecento, quando l'esuberante vitalità del rinnovato spirito umano non ha ancora subito nessun brusco arresto, nè la Riforma e la Controriforma, col loro dommatismo e la loro intransigenza settaria, hanno oppresso le coscienze e annientato la gioia di vivere e di creare, lo scetticismo non poteva avere addentellati profondi; esso non era che uno degli elementi della cultura classica, un modello da imitare a scopo di esercitazione. Questo mimetismo non manca neppur nella seconda metà del secolo: senza la traduzione francese, apparsa nel 1569, dell'opera di Sesto Empirico, molti atteggiamenti del pensiero del Montaigne non sarebbero spiegabili. Si avverte

tuttavia che, se la conoscenza dello scetticismo classico ha giovato a dare una struttura sistematica alle dottrine dei nuovi scettici, ed in parte anche le ha sovraccaricate di molti luoghi comuni del vecchio pirronismo, non ha dato loro l' ispirazione più profonda, che deriva da una considerazione realistica dei problemi della cultura contemporanca. Il valore dello scetticismo nella storia del pensiero non consiste nella generica negazione di qualunque sapere, ma nella collocazione « a foco » delle sue critiche, che è l'unico modo per renderle efficaci e feconde. E non si può negare questo pregio ai *Saggi* del Montaigne.

Ora, quali erano stati i temi mentali più in voga nel Rinascimento? L'esaltazione dell'uomo, elevato fin quasi alla divinità; l' idea di una natura umana eguale, eterna, fonte dei principii immutevoli della religione, del diritto, della politica, della scienza; la perfetta conoscibilità della natura fisica, in quanto animata e vivente al pari dell'uomo, e quindi l'esatta corrispondenza tra il macrocosmo e il microcosmo: la convinzione che i valori pratici, della fede, dell'amore, della *virtus*, potessero riscattare gli uomini dalla schiavitù del fato, del peccato, della fortuna; l'apprezzamento della cultura classica, come il mezzo più idoneo ad avvicinarsi alle fonti stesse della vita; la trasvalutazione mistica e simbolica delle parole e dei numeri; l'ornata forma letteraria e oratoria per sè considerata. Contro questi temi in particolar modo si volge l'acume degli scettici.

Francesco Sanchez, spagnuolo, nato intorno al 1552, professore di medicina a Montpellier e a Tolosa, morto nel 1632, è autore di un trattato *Quod nihil scitur*, pubblicato nel 1580, cioè l'anno stesso in cui appaiono i *Saggi* del Montaigne, ma composto fin

dal 1576. Il caso ha voluto che i due filosofi avessero lontani rapporti di parentela tra loro, e un biografo del Montaigne, lo Strowski, trae da ciò argomento che essi fossero al corrente delle rispettive idee [1]; ma nulla di positivo si può con sicurezza stabilire, potendo le loro affinità spiegarsi con l'identità delle premesse e delle fonti classiche a cui attingevano. A ogni modo, le differenze sorpassano di gran lunga le somiglianze: Sanchez professa uno scetticismo di stile scolastico, Montaigne è un acuto e complesso psicologo, nel cui pensiero lo scetticismo non ha che un valore episodico.

Il trattato del Sanchez porta un' insegna anche più radicale del titolo: dire che nulla si sa è affermare almeno la propria ignoranza, perciò un dommatizzare in qualche modo; invece il perfetto scettico sostiene « di non sapere neppure che non sa, e di congetturarlo soltanto: questo è il *suo* vessillo » [2]. E comincia con l'accumular dubbi sull' incertezza della lingua, contro « i pervertimenti della rettorica e della dialettica », che « a loro libito dilacerano le parole, ne distorcono il senso e lo adattano al caso voluto » [3]. E se non v' è pace nelle parole, dove si troverà mai? dove si potrà fuggire? Esse non hanno alcuna capacità di spiegare la natura delle cose, ma contengono soltanto ciò che l'arbitrio di chi le pronunzia attribuisce loro. L' imposizione dei nomi dipende da ragioni meramente accidentali e convenzionali, non da natura: perciò, *quae nominibus cum rebus communitas?* [4].

---

(1) Strowski, *Montaigne*, Paris, 1906, p. 145.

(2) « Nec unum hoc scio, me nihil scire: Coniector tamen nec me nec alios. Haec mihi vexillum propositio fit » (*Quod nihil scitur*, Lugd., 1581, p. 1).

(3) Ibid., p. 3.

(4) Ibid., p. 30.

E, passando dalla grammatica alla logica, « futile, lunga, difficile, nulla è la scienza dei sillogismi ». Non esistono forme o specie intelligibili, o non sono che una vana fantasticheria; solo gl' individui esistono ed essi soli vengon percepiti; quindi degl' individui soltanto vi potrebbe essere scienza. Ma purtroppo la loro natura è varia e mutevole; come trarne gli universali, senza cui non v' è sapere scientifico? Si può obiettare che un caso che fa eccezione alla regola non distrugge l'universale; la verità è invece che questo è del tutto falso se un solo individuo sfugge dalle sue maglie. Come si potrebbe asserire che l'uomo è razionale, se un sol uomo fosse irragionevole (1)? Inoltre, posto che la scienza sia una perfetta cognizione degli oggetti, essa è doppiamente irraggiungibile, per le variazioni continue dei due termini, il conoscente e il cognito, che dovrebbero accordarsi. Da una parte, l'uomo muta fisicamente e moralmente di ora in ora, sì che « di uno stesso individuo non si può dire, ad un'ora di distanza, che sia il medesimo ». I sensi, che pur sono i mezzi più sicuri e permanenti d' informazione, sono soggetti alle alterazioni fisiologiche degli organi, alla varietà e mutevolezza dell'ambiente, all' instabilità del giudizio, cui spetta di certificare la loro testimonianza (2). Per sè soli, non sono in grado di conoscere; ma nella sfera superiore dell' intelletto, dove dovrebbe elaborarsi la vera e propria conoscenza in base ai dati offerti dai sensi, « tutto è confusione, dubbio, perplessità, divinazione » (3). Le scienze che compendiano il lavoro dell' intelletto « non sono che

(1) Ibid., p. 33.
(2) Ibid., p. 66.
(3) Ibid., p. 51.

vanità, rapsodie, frammenti di osservazioni fatte da pochi e malamente; e nel resto, immaginazioni, invenzioni, finzioni, opinioni. Onde non a torto è stato detto che la sapienza degli uomini è stoltezza presso Dio » [1]. E quanto alla filosofia, la si può paragonare al labirinto di Minosse. D'altra parte, anche negli oggetti c'è un perpetuo mutamento che li rende inafferrabili. « Tanta è la varietà delle cose che sembra che la natura vi si sia voluta divertire e che si compiaccia della nostra confusione » [2]. Le forme, le figure, le quantità, le azioni, gli usi della natura fanno una ridda intorno alla nostra mente e la distraggono al segno, che nulla essa può affermare, che non sia costretta per altra via a disdire [3].

S'aggiunga poi l'interno dissidio tra le facoltà dello spirito. La ragione vuole che il mondo sia eterno; la fede invece lo vuol creato; e così per tutti gli altri problemi, dove la scienza interferisce con la religione. Quale voce bisognerà seguire, ed in base a quale criterio? E nella scienza stessa si annida, dissimulata dal ragionamento, la fede. « Che mi giova se un altro ha sperimentato questa o quella cosa, se non posso sperimentarla io? Accettando quei risultati, io compio un atto di fede, non di scienza. Perciò il maggior numero degli scienziati dei nostri tempi è fedele, non sciente » [3]. E non meno vana è l'immaginazione che l'uomo sia un microcosmo, il quale accoglie in sè, contratte, le specie e le forme di tutte le cose. È una chimera che il leone sia in me o che io sia nel leone. Nel sillogismo: nulla si può sapere se non esiste in noi; ma noi tutto sap-

(1) Ibid., p. 83.
(2) Ibid., p. 49.
(3) Ibid., p. 93.

piamo, dunque tutto è in noi, la proposizione maggiore è dubbia, falsa la minore; con qual diritto dunque si conclude? [1]. Il Rinascimento vuol far dell'uomo un microcosmo e un piccolo Dio; la verità è che l'uomo non è nè mondo nè Dio; anzi con la divinità non ha nessuna proporzione affatto. E Dio solo conosce di vera scienza; egli che dal nulla, senza mezzo o strumento, crea tutte le cose [2]. L'ultima parola dello scetticismo del Sanchez, come già quella del pirronismo classico, è una rassegnata acquiescenza a Dio, ingiustificabile da un punto di vista logico, perchè con qual diritto lo scettico può affermare che Dio solo sa e crea?; ma spiegabile come un atteggiamento pratico e fideistico.

3. Montaigne. — Più moderato, più vario nei suoi ondeggiamenti, quindi più umano è lo scetticismo di Michele di Montaigne. Esso non nasce dalla scuola, con un programma preconcetto di smontare pezzo per pezzo un congegno scientifico, nato anch'esso dalla scuola, con un programma analogo ed opposto nello stesso tempo. È frutto spontaneo, invece, di un temperamento critico, che non solo non s'appaga delle idee fatte, ma si compiace di disfarle, e, appena ha visto un lato di una quistione, passa subito al lato opposto, e svolge l'uno e l'altro con la stessa coscienziosità imparziale e curiosa, per sorridere infine non sappiamo se della contradittorietà della ragione umana o della sua bravura. L'erudizione umanistica non ha fatto che dare esca a questo temperamento: quale opinione mai, per quanto bizzarra, si può escogitare, che non abbia il suo appoggio

(1) Ibid., p. 16.
(2) Ibid., p. 72.

nella letteratura? E Montaigne affastella testi su testi, nell'un senso e nell'altro, a favore delle tesi e delle antitesi, ritrovandovi la conferma storica del suo dubbio iniziale. In fondo, egli giunge a neutralizzare, con l'erudizione, il valore dell'erudizione, ad annullare l'autorità col conflitto delle autorità; quindi prelude alla negazione cartesiana della tradizione culturale. Ma anche in un senso più positivo e costruttivo egli anticipa le posizioni della nuova filosofia: nel bisogno tormentoso di analizzarsi, di scrutarsi, di fare della propria anima una specie di campo sperimentale per quel meraviglioso « *outil à touts subjects* », che è il giudizio. Il Rinascimento non conosceva questi tormenti; facendo dell'anima una immagine contratta dell'universo, esso amava guardarla e conoscerla ingrandita, nel suo modello cosmico. La medicina macroscopica di Paracelso non è che una delle più appariscenti manifestazioni di questo generale atteggiamento. Il Montaigne ripete, è vero, anche lui, che « *ce grand monde c'est le mirouer où il nous fault regarder, pour nous cognoistre de bon biais* » (1); tuttavia egli si serve di questo concetto solo per annientare la presunzione di coloro che vogliono far dell'uomo un essere diverso dal resto del mondo e superiore alla comune natura; ma non abbandona il terreno dell'esperienza psicologica, in cerca di fantastiche analogie esterne, quando vuole scrutare ciò ch'è realmente l'anima umana. E infatti, egli rifugge dal mondo e si chiude in un tranquillo isolamento per coltivare il suo studio assiduo e minuto. Le stesse abitudini della sua vita esteriore contrastano con le forme avventurose e movimentate di esistenza della maggior parte degli uomini del

(1) Montaigne, *Essais*, I, 25.

Rinascimento. Nato nel castello di Montaigne, nel Périgord, il 28 febbraio 1533, da giovane ha studiato diritto e più tardi ha occupato cariche pubbliche nella città di Bordeaux; ma, a partire dal 1571, si è ritirato nel suo castello a vita privata, e, salvo interruzioni di viaggi e di un nuovo incarico cittadino (quello di sindaco di Bordeaux), invano scongiurato, ha atteso alla redazione e all'accrescimento dei suoi *Essais*, fino alla morte, avvenuta nel 1592. Nei suoi rapporti familiari e sociali egli ha applicato con implacabile egoismo la massima stoica formulata, in un passo dei *Saggi*, così: « La vera solitudine si può godere anche nelle città e nelle corti dei re; ma la si gode meglio stando appartati. Facciamo che da noi dipenda la capacità di contentarci; liberiamoci da tutti i legami che ci stringono ad altri; guadagnamo su di noi il potere di viver soli a nostro agio. Bisogna aver donne, figli, beni, e soprattutto salute, se si può; ma non bisogna attaccarvisi in modo che la nostra felicità ne dipenda: bisogna riservarsi un dietrobottega tutto proprio, tutto indipendente, in cui possa riporsi la nostra vera libertà e il nostro principale e solitario rifugio » [1]. V'è qualcosa di ascetico in questa maniera di vivere, che tra breve anche il Descartes farà sua: la nuova filosofia nasce in una specie di sopramondo spirituale, che conserva molte affinità con quello dell'ascetismo del Medio Evo, ma se ne distacca nel suo fine, che è mondano, come se il volto vero del mondo non potesse esser contemplato che dalle solitudini eccelse delle cime.

Non v'è una filosofia compatta e ben definita del Montaigne. Colui che ha detto: «certo, è un soggetto meravigliosamente vano, diverso e ondeggiante l'uo-

(1) Ibid., I, 38.

mo; ed è disagevole fondarvi un giudizio costante e uniforme » [1], ha definito sè stesso ed ha messo in guardia i suoi biografi dal ritrarne la dottrina con linee troppo rigide. Gli *Essais* sono fogli staccati, ciascuno compiuto in sè, col suo apparato di erudizione e con la sua struttura logica, che è molto più solida, di quel che l'abbandono confidenziale dello stile non lascerebbe a prima vista supporre. Uniti l'uno all'altro, quei fogli, per l' innumerevole varietà delle quistioni che vi son trattate, prendono una cert'aria d' insieme; ma in realtà sono piuttosto dei sondaggi molto vicini di un sottosuolo da esplorare, che non uno scavo regolare, eseguito con continuità. Ed insieme con l'unità del piano, manca ad essi l'unità più soggettiva ed intima dell' ispirazione mentale: nei lunghi anni del lavoro di redazione, il pensiero del Montaigne s' è venuto orientando in modo sempre diverso, passando dallo stoicismo all'epicureismo e infine allo scetticismo; e questi motivi filosofici hanno formato delle stratificazioni successive nel corpo degli stessi saggi, senza che mai l'autore sentisse l'esigenza critica di rifondere di getto tutta la materia nell'unica *forma mentis* di volta in volta predominante. Lo Strowski ha mostrato che le tre edizioni fondamentali degli *Essais*, la prima del 1580, più breve e rapida, la seconda del 1588, molto accresciuta, la terza, pubblicata postuma nel 1595 da M.lle de Gournay, sopra un testo più farraginoso e prolisso, preparato già dal Montaigne per una nuova ristampa, corrispondono approssimativamente alle tre fasi intellettuali testè accennate [1]. Questi elementi di giudizio sono certamente importanti; tuttavia non si può fondare su di essi una in-

(1) Strowski, *Montaigne*, 1906, p. 35 sgg.

terpretazione genetica della filosofia del Montaigne, perchè l'ordine della coesistenza neutralizza in parte quello della successione. D'altronde, anche a considerare isolatamente l'edizione del 1588, non ci sembra esatto parlare di un vero e proprio epicureismo; si tratta di motivi rapsodici e di trapassi insensibili dal clima della saggezza stoica a quello della saggezza epicurea. Lo scetticismo invece, che pure ha molti addentellati nella primitiva redazione, irrompe più compatto, con una struttura quasi scolastica (che risente delle letture recenti dell'opera di Sesto Empirico), nella famosa *Apologie de R. Sébond*, incorporata nel testo degli *Essais*, mentre forma, anche per la sua mole, un trattato a sè.

Al di sopra di ogni spirito di sistema, Montaigne interessa la storia del pensiero come il maggiore esponente della crisi del neo-classicismo umanistico. Se nel Rinascimento non erano mancate delle proteste contro il feticismo per l'antichità e qualcuno aveva perfino capovolto il criterio della valutazione comparativa tra i classici e i moderni, facendo dei primi l'espressione dell' infanzia, dei secondi quella della maturità dello spirito, nessuno al pari del Montaigne ha saputo ricondurre l'antichità al comune livello umano. E questo egli ha fatto senza proponimenti ipercritici, ma seguendo spregiudicatamente i suoi autori nei loro ragionamenti, nelle loro opere, nelle loro passioni, nei loro contrasti, e non abdicando, per riverenza o pudore, alla libertà del proprio giudizio. Nella conoscenza sterminata dei testi classici egli eguaglia i dottori del Medio Evo e non è meno petulante di costoro nell'accumular citazioni su citazioni, ma il risultato finale è ben diverso: da tutta quella farragine emerge, agile e spigliata, la personalità dell'autore, come se tutto il peso del pas-

sato l'avesse sfiorata appena, senza per nulla aggravarla. Ma anche il contenuto delle citazioni è differente: egli non s' interessa dei dommi filosofici, della materia mentale spersonalizzata e divenuta comune ingrediente dei sistemi medievali, ma ricerca l'aneddoto, la curiosità, il motto arguto, il segno di un movimento dell'anima, insomma tutto ciò che pone in contatto immediato l'uomo con l'uomo. Le sue valutazioni sono sempre psicologiche, mai astrattamente dottrinali. Di Cicerone osa dire: « A confessare arditamente la verità, il suo modo di scrivere mi sembra noioso. Se ho impiegato un'ora a leggerlo, il che è molto per me, e cerco di ricapitolare quel che ne ho tratto di succo e di sostanza, per la maggior parte non trovo che vento. Io voglio dei ragionamenti che facciano fin da principio impeto nel più forte del dubbio; i suoi invece vi languiscono intorno: essi son buoni per la scuola, per il tribunale o per la predica, dove noi abbiamo agio di sonnecchiare e, un quarto d'ora dopo, siamo ancora abbastanza in tempo per ritrovarne il filo » (1). Invece gli piacciono le lettere di Cicerone ad Attico, che danno molte informazioni sulla storia e sugli affari del suo tempo, e specialmente gli rivelano i suoi « umori privati », perchè lui, Montaigne, ha « una singolare curiosità di conoscere l'anima e gl' ingenui giudizi dei suoi autori ». E non s' inganna nell' intuire che, sotto la pomposa veste oratoria, « non c'era molta eccellenza nell'anima di Cicerone ». Con eguale spregiudicatezza ed acume psicologico egli giudica perfino Platone: « La licenziosità del tempo, egli dice, mi scuserà questa sacrilega audacia, di stimare che anche i dialoghi di Platone si trascinano

(1) *Essai*, II, 10.

per le lunghe e che la loro materia è troppo soffocata » [1]. Nè i moderni trovano grazia maggiore presso di lui: egli li misura, senza preferenze, con lo stesso metro. Valga per tutti, il giudizio sul Guicciardini. Montaigne apprezza le sue narrazioni, perchè ritiene che le sole buone storie siano quelle scritte da coloro che hanno avuto la direzione degli affari, o che almeno hanno avuto occasione di condurne altri simili; ma osserva che Guicciardini si compiace troppo di foggiar discorsi a imitazione degli antichi, e che « qualunque intenzione od effetto egli giudichi, non fa mai alcuna parte alla virtù, alla religione, alla coscienza, come se queste cose fossero estinte dal mondo; di tutte le azioni, le più belle all'apparenza, egli attribuisce la causa a qualche occasione viziosa o a qualche interesse. Ma è impossibile immaginare che, nell' infinito numero di atti ch'egli valuta, non ve ne sia stato qualcuno, avente per causa la ragione: nessuna corruzione può aver colpito gli uomini così universalmente, che qualcuno non sfugga al contagio. Ciò mi fa temere che il vizio sia un po' nel suo gusto; e può essere accaduto che egli abbia giudicato gli altri alla sua stregua » [2].

Un simile temperamento non può certo indulgere al gusto rettorico e all' imitazione verbale dei classici, in voga ai suoi tempi. Egli ama non un sapere che « si attacchi all'anima dall'esterno, ma che s' incorpori con essa » [3]; perciò odia l'arte delle vane parole. Altro è il nome, altro la cosa: il nome è una voce che designa una cosa; è un'etichetta che s'uni-

---

(1) Loc. cit.
(2) Ibid., II, 10.
(3) Ibid., I, 24.

sce ad essa, ma non forma parte della sua sostanza. Così Dio non può accrescersi, perchè è compiuto in sè; il suo nome invece può essere aumentato e moltiplicato con le benedizioni e le lodi che noi facciamo delle sue opere esteriori [1]. L'inettitudine dell'educazione umanistica deriva da ciò, che essa ha avuto per fine, non già di farci buoni e saggi, ma di darci una scienza meramente verbale. E bisogna riconoscere che vi è riuscita: «essa non ci ha insegnato a seguire e ad abbracciare la virtù e la prudenza, ma ce ne ha impartite le radici grammaticali e le etimologie; noi sappiamo declinare la virtù, ma non amarla» [2].

Questo bisogno d'intrinsecare la dottrina e la pratica, unito con una nativa austerità scontrosa di carattere e con una certa aridità sentimentale, ha avvicinato il Montaigne allo stoicismo. Ma anche qui egli ha portato la sua spregiudicatezza anti-scolastica e il suo disdegno per le imitazioni servili delle idee fatte. Della fisica e della logica stoica non troviamo quasi traccia nel suo pensiero; ciò che l'attrae, è il *sustine* e l'*abstine* dell'educazione stoica del volere, e il *latenter vivere* del comportamento sociale, in vista di una imperturbata tranquillità dello spirito. «Tutta la gloria, egli dice, che io pretendo dalla mia vita, è di averla vissuta tranquilla: tranquilla non secondo Metrodoro o Arcesilao o Aristippo, ma secondo me stesso. Poichè la filosofia non ha saputo trovare nessuna via per la tranquillità, che fosse buona in comune, bisogna che ciascuno la cerchi nel suo particolare» [3]. Egli non ha l'ardore combattivo

---

(1) Ibid., II, 16.
(2) Ibid., II, 17.
(3) Ibid., II, 16.

della virtù, mentre pur l' intende: « sembra, ci dice con molto acume, che il nome della virtù supponga delle difficoltà e del contrasto; che essa non possa esercitarsi senza opposizione. È forse perciò che noi chiamiamo Dio buono, forte, liberale e giusto, ma non virtuoso: le sue operazioni sono tutte ingenue e senza sforzo » (1). Se gli fosse possibile, egli propenderebbe piuttosto per le azioni di Dio che non per quelle degli uomini. Invece è di sapore accentuatamente stoico il suo disprezzo per la morte che gli suggerisce alcune delle considerazioni più profonde e vissute dei *Saggi*. È un disprezzo che non si dimostra col distogliere da essa lo sguardo; anzi, con l'averla sempre innanzi agli occhi e col familiarizzarvisi, per annientare il terrore di un'apparizione improvvisa e ridare alla vita un ininterrotto e tranquillo godimento. « È incerto dove la morte ci attenda: attendiamola noi da per tutto. La premeditazione della morte è premeditazione della libertà. Chi ha appreso a morire, ha disappreso a servire; non v' è nulla di male nella vita per chi ha ben compreso che la privazione stessa della vita non è un male » (2).

Egualmente stoica è l' indifferenza del Montaigne per la vita sociale. Ma egli non si contenta di astenersene; vuole, in contrasto con la sua massima che ciascuno si regoli a modo suo, che anche gli altri evitino di portar turbamento all' ordine costituito. Quindi il suo assenteismo si converte in un atteggiamento conservatore e reazionario. « È dubbio, egli dice, se vi sia profitto nel mutamento di una legge ricevuta, quale che sia; perchè una costituzione è

---

(1) Ibid., II, 11.
(2) Ibid., I, 19.

come una costruzione di vari pezzi uniti insieme con un tal legame, che è impossibile rimuoverne uno senza che tutto il corpo ne risenta. Io per me sono disgustato della novità, qualunque faccia essa abbia » ([1]). E altrove soggiunge, che è facile criticare una *police* e ingenerare nel popolo il disprezzo delle sue antiche costumanze; ma quanto a stabilire un ordine migliore al posto di quello che si è abbattuto, vi hanno perduto il tempo tutti coloro che l' hanno tentato ([2]).

L'accentuato orientamento scettico dell' ultima fase del pensiero del Montaigne non corrisponde a una vera e propria crisi spirituale, nè all'abbandono delle posizioni mentali precedenti. Secondo lo Strowski, lo stoicismo avrebbe avuto per lui una funzione provvisoria, nel temprarne il carattere; e come un malato che, dopo la guarigione, si dispensa dalla dieta seguita durante la malattia, anch'egli avrebbe messo da parte le prescrizioni stoiche ([3]). Se così fosse, il Montaigne avrebbe dovuto correggere e temperare, nel suo libro, il suo stoicismo, a misura che veniva aggiungendo le nuove annotazioni scettiche; invece s'è limitato a giustapporvele, mostrando di non avvertire nessuna contradizione tra l'uno e le altre. E in effetti, non ve ne sono di troppo stridenti, perchè lo stoicismo non è per lui una visione totale, scientifica, della vita, ma un atteggiamento pratico d' impassibilità e di riserbo, che ben si concilia col dubbio sul valore teoretico dell'attività mentale. Anche gli scettici dell'età classica riuscivano ad accordare i due aspetti della vita umana, e dalla profes-

---

(1) Ibid., I, 22.

(2) Ibid., II, 17.

(3) Strowski, op. cit., p. 114.

sione d'ignoranza facevano derivare la sospensione del giudizio, come mezzo per la tranquillità e l'atarassia dell'anima.

Abbiamo già detto che il principale documento dello scetticismo del Montaigne è l'*Apologie de R. Sébond*, e altrove abbiamo mostrato la curiosa trasformazione che la dottrina di questo filosofo neoplatonico subisce nel suo pensiero. La stranezza si può spiegare considerando che la *Theologia naturalis* del Sebonde gli capitò tra le mani nella giovinezza, e di essa egli fece anche, per suggerimento del padre, una traduzione in lingua francese; col tempo poi, seguendo qualche debole vena di scetticismo insita alla concezione neoplatonica del teologo spagnuolo, e svolgendola con le sue molto più ricche risorse, gli si dovè obliterare il ricordo dell'originario volto del suo autore, e l'apologia di sè stesso prese il mentito nome del Sebonde. Gran parte di questo scritto è condotta col metodo caro al Montaigne, delle contrapposizioni tra le idee dei filosofi di ogni tempo, da cui risulta, con poca spesa di acume critico, la contraditorietà dell'umana ragione e l'incertezza di tutte le nozioni scientifiche (1). Ma talvolta egli affronta anche il problema nei suoi termini speculativi. In principio, comincia con l'osservare che « in verità è una cosa utilissima la scienza, e quelli che la disprezzano testimoniano la loro bestialità », ma non stima tuttavia che il suo valore sia così grande come la maggior parte degli uomini immagina. La nostra scienza, che egli misura, naturalmente, con metro aristotelico, si fonda su presupposti che non

---

(1) « Qui fagoteroit un amas des asneries de l'humaine sapience, il diroit merveilles. » È quello che fa il M. nell'*Apologie* (cap. XII del secondo libro degli *Essais*, a cui attingiamo, *passim*, il materiale della nostra analisi).

sono a lor volta scientificamente fondati; è facile, in base ad alcuni dati presupposti, costruire ciò che si vuole, perchè, secondo la legge e l'ordinamento di quei dati, tutto il resto dell'edifizio si regge; ma in realtà si costruisce sull'arena. Inoltre, per giudicare delle apparenze sensibili che riceviamo dagli oggetti, ci occorrerebbe uno strumento « giudicativo »; per verificare lo strumento, una dimostrazione; per confermare la dimostrazione, uno strumento: eccoci al circolo. I sensi non possono troncare nessuna disputa, perchè sono essi stessi pieni d'incertezze; v'è bisogno di una ragione; ma nessuna ragione si stabilirà senza un'altra ragione; e così all'indietro, all'infinito. La verità è che noi non abbiamo alcuna comunicazione col vero essere delle cose, perchè ogni natura umana è sempre nel mezzo tra il nascere e il morire, e non trae da sè che una oscura apparenza e una debole opinione. Chi s'ostina a voler attingere l'essere fa come chi volesse, nel pugno, stringere l'acqua, che, più stringe, e più scorre da per tutto.

D'altra parte, anche le cose sono soggette a passare da un mutamento all'altro, e la ragione che s'affanna a cercare una reale sussistenza, si trova delusa, non potendo nulla apprendere di permanente, perchè ogni cosa o è per venire all'essere, e non è ancora del tutto, o comincia a morire, e neppure allora esiste. Quindi la ragione è spinta a adattarsi al divenire, e diventa simile a uno strumento di piombo o di cera, che si allunga, si piega e si adatta a tutte le forme e misure. Ma neppure è lecito fare una stabile e dommatica professione di non sapere: « l'ignoranza che si conosce, che si giudica, che si condanna, non è un'intera ignoranza; perchè sia tale, bisogna che ignori anche sè stessa ». Da questo

punto di vista, la formula perfetta non è quella degli antichi: « Io non so »; ma « Che so io? ». (Que sçay je?)

Pure, il Montaigne, come gli scettici d'ogni tempo, sa molte cose, anche troppe. Innanzi tutto, il suo scetticismo nasconde una tesi dommatica: l'apologia della natura semplice e ingenua, non sofisticata dalla scienza, l'ammirazione per il contadino e per il selvaggio. Ciò rientra nel naturalismo della sua età, ma egli spinge più avanti la parificazione di tutti gli esseri, attribuendo, oltre che una sensibilità, anche una ragione simile a quella dell'uomo agli animali inferiori, nell'intento non di elevar questi ultimi, ma di abbassare l'umanità al loro livello. Lo scetticismo sarebbe così il mezzo per persuadersi che il benessere consiste nell'avvicinarsi alla spontaneità dei primitivi, mentre l'esercizio della ragione perverte i doni migliori della natura. Ma v'è anche un altro senso più profondo delle conclusioni scettiche: la fede religiosa. Questa pure non è una conquista umana, non vien da discorso o da intelligenza e si conferma più con la debolezza del nostro giudizio che con la forza, più con l'accecamento che con la chiaroveggenza: essa è un dono, ma non della natura, bensì di Dio. « L'uomo può elevarsi al di sopra dell'umanità solo se Dio gli dà, per vie soprannaturali, la mano; s'eleverà rinunciando ai propri mezzi e facendosi alzare e sollevare con mezzi puramente celesti. La fede cristiana, non la virtù stoica, può effettuare questa miracolosa metamorfosi. »

Le parole precedenti, che chiudono l'*Apologia di Raimond Sébond* sono la sola, vera sconfessione che Montaigne fa del proprio stoicismo precedente. In uno scrittore sistematico, esse avrebbero il valore di una ritrattazione; ma in uno scrittore rapsodico

e incostante come lui, esse non sono che segni di uno stato d'animo passeggero. Malgrado ogni contraria affermazione, Montaigne non è un temperamento religioso, e tanto meno cristiano; egli può ben trarre in campo la fede, quando vuol creare un contraltare alla ragione, ma la fede in atto, la fede del carbonaio, non è per lui. Egli è troppo critico, troppo nemico delle idee fatte, per poter credere; la sua vera forza è in quella ragione ch'egli maltratta e schernisce. È una ragione ancora tormentata, scontrosa, che si cerca senza ancora trovarsi; ma che pure, per la sua ansia di certezza, per la sua agilità nervosa e per la sua acutezza introspettiva, non ha più nulla della ragione degli scolastici, ed è già qualcosa di moderno. Tra tutti gli scrittori del Rinascimento, Montaigne è il solo che noi possiamo leggere senza bisogno di distanziarlo troppo nel tempo; qualunque cosa dica, egli ci parla quasi come un contemporaneo.

4. Charron. — A distanza di meno d'un secolo, come è mutato il tono e il contenuto stesso dei discorsi intorno all'uomo! Al principio del '500, il Bovillo esaltava l'eccellenza e la divinità dell'uomo, centro del creato, sintesi delle creature, senso e ragione delle cose; sul finire del '500, il Montaigne vuol degradarlo al livello delle bestie. E la gioia di vivere della generazione di Hutten è stata anch'essa avvelenata, distrutta; la sola felicità sta nel vivere tranquilli. Anzi, beato chi, come Montaigne, può ancora sperarla, trincerandosi nel suo castello, abbastanza (ma non del tutto) al riparo dalle orde ugonotte e cattoliche e dalle armate dei pretendenti al trono, che scorazzano per le terre di Francia. Il secolo s'era svegliato al miraggio delle scoperte geo-

grafiche, delle invenzioni scientifiche, delle facili riforme tracciate sulla carta; e si chiude tra le sanguinose guerre di religione, nell'oppressione spirituale della Controriforma, nella reazione dell'assolutismo. Pure, se gli entusiasmi sono svaniti, il nucleo vivo delle nuove intuizioni non s'è perduto. Fatto più cauto, più consapevole, più critico, il pensiero continua il suo lavoro per la stessa via: lo scetticismo smentisce le illusioni, ma non i presupposti della concezione naturalistica del mondo e dell'uomo. Esso li media con la riflessione critica; così li tempra, e ne rende l'applicazione più realistica.

Un seguace del Montaigne, Pietro Charron (1541-1603), sembra animato da questo sentimento della continuità storica, e par che voglia riprendere il discorso, al di sopra dell'abisso del secolo, col Bovillo, quando dice: « Io non ho difficoltà che si cantino le lodi e la grandezza dello spirito umano, della sua capacità e vivacità e rapidità; in breve, che non vi sia nulla di grande sulla terra fuorchè l'uomo, nulla di grande nell'uomo fuorchè lo spirito: son tutte parole plausibili di cui risuonano le scuole e le aule. Ma io desidero che, dopo tutto ciò, si venga a fondare e a cercar di conoscere questo spirito, che è un ordegno troppo pericoloso per sè e per gli altri » (1). Dicono che l'uomo appartiene alla natura? E allora, smetta di gloriarsi al di sopra delle bestie; se egli ha maggior potenza di esse, per la più grande vivacità dello spirito e dell'intelletto, in compenso ha tanti mali che le bestie non hanno, come l'incostanza, l'irresolutezza, la superstizione, ecc. (2). Si

---

(1) Charron, *De la sagesse*, Paris, 1632 (la prima ediz. è del 1601), I, 14, p. 94.

(2) Ibid., I, 34, p. 167.

vuole che con la maturità esso diventi saggio: è falso; *vieillir n'est pas assagir*, nè abbandonare i vizi, ma solo cambiarli, e con altri peggiori (1). Si parla tanto dell'eccellenza umana; ma prendiamo i due più grandi uomini che siano mai esistiti, Alessandro e Cesare. Ciascuno di essi ha disfatto almeno un milione di suoi simili, e a sua volta non ne ha posto in essere nessuno (2). Noi siamo soliti di contentarci delle parole, senza guardar più addentro nelle cose. Grande parola è la sovranità. Essa è — ripete il nostro autore col Bodin — « una potenza perpetua e assoluta senza restrizione nè di tempo nè di condizione; e consiste nel poter dettare leggi a tutti in generale e a ciascuno in particolare senza consenso altrui e senza riceverne da nessuno, perchè è contro natura darsi delle leggi e comandare a sè stessi in cose che dipendono dalla propria volontà » (3). Ma guardiamo meglio: la grandezza della sovranità è tanto desiderata, perchè il bene che vi è appare al di fuori ed il male invece è tutto dentro. In fondo, la credenza in essa è utile per estorcere ai popoli il rispetto e l'obbedienza; ma di fatto, gli atti sovrani sono povere e miserabili cose al pari di quelli dei comuni mortali. I principi *veulent aussi légèrement que nous, mais ils peuvent plus que nous.* In generale, nella vita pubblica c'è apparenza di onore, ma poco o niente riposo e gioia, c'è una pub-

(1) Ibid., I, 35, p. 174.

(2) Ibid., I, 39, p. 202. Contro Cesare, già il Montaigne aveva detto (*Essais*, II, 33) che l'ambizione guastò in lui il naturale più bello e ricco che mai vi fosse e rese la sua memoria abominevole a tutte le persone oneste, come il sovvertitore della più grande e fiorente repubblica del mondo.

(3) I, 49, p. 269. Sia notato per incidente: il concetto di autonomia, che Kant ci ha reso così familiare e *selbstverstandlich*, era ancora un mostro contro natura alla fine del '500.

blica e onorevole servitù, una nobile miseria. Uomini incapaci di reggere sè stessi hanno in sorte di reggere interi popoli; privi di ogni libertà di muoversi, privi di affetti e di amicizie, conducono una vita dura e pericolosa (1). Ecco il rovescio della medaglia del *Principe* di Machiavelli.

Altra grande parola è la scienza, di cui taluni fanno un'entità quasi divina. « Io, dice lo Charron, la pongo molto al di sotto della *preud'hommie*, della salute, della saggezza, della virtù, e perfino al di sotto dell'abilità negli affari; la porrei solo in concorrenza con la nobiltà di nascita, con le cariche onorifiche e col valor militare » (2). E non qualunque scienza egli apprezza egualmente, ma, più di tutte, le scienze pratiche, poi quelle che ci fanno conoscere le cose del mondo che hanno qualche utilità per noi, e infine le scienze pure e speculative. Di qui si vede che l'ideale della saggezza, secondo lo Charron, è un ideale pratico, che concerne la formazione del carattere, e del giudizio solo in quanto fa parte del carattere. Questo spostamento di valori, dal primo all'ultimo Rinascimento, non è senza significato: vi si può osservare il mediato influsso della Riforma e un certo distacco dall'immoralismo della civiltà umanistica. Lo Charron non ha la tempra dell'eroe etico; buon canonico, sereno e gioviale, egli pone con sincerità, al vertice dei valori pratici, la *preud'hommie*, « libera e franca, ridente e gioiosa, eguale e costante, che cammina di un passo fiero e altero e va sempre per la sua via, senza guardar di lato nè indietro » (3). E questo è per lui seguir la natura, intendendo per

(1) Ibid., p. 272.
(2) Ibid., I, 61, p. 303.
(3) Ibid., II, 3, p. 353.

natura « l'equità e la ragione universale che riluce in noi, che contiene e cova in sè il seme di ogni virtù, probità e giustizia, ed è la matrice da cui si formano tutte le buone leggi e gli equi giudizi. La natura ha disposto le cose nel miglior modo possibile, ha impresso ad esse il primo movimento verso il bene...; essa è in ciascuno di noi sufficiente e dolce signora, e, se vogliamo bene ascoltarla e impiegarla, non c'è bisogno che ricerchiamo e mendichiamo altrove, dall'arte o dalle scienze, i mezzi, i rimedi e le regole che ci occorrono » (1).

Non mancano spunti scettici nell'opera dello Charron. Vissuto in dimestichezza col Montaigne, come poteva sottrarsi, il brav'uomo, all'influenza del maestro? Ma, in fondo, egli è tutt'altro che scettico e la sua ostilità verso la scienza non è più che la protesta del buon senso contro le complicazioni e le sofisticazioni dell'intelletto.

---

(1) Ibid., p. 359.

IX

LA CONTRORIFORMA

1. Il cattolicesimo tridentino. — All'attività della Riforma la chiesa cattolica, riavendosi dal primo disorientamento, ha opposto una resistenza sempre più efficace, a misura che, col riorganizzarsi dall' interno e con l'accentrare la sua compagine, ha potuto spiegare le latenti e sopite energie della sua vita secolare. Questa reazione prende il nome di Controriforma, e consta di due elementi distinti e connessi: uno sforzo assiduo e tenace per arginare i progressi delle nuove chiese evangeliche e un'operosità auto-riformatrice, per definire le proprie dottrine e correggere i vizî e gli abusi del rilassato costume ecclesiastico. C' è una riforma nella controriforma, come s' è visto che c' è una controriforma nella riforma: non ostante il suo odio implacabile contro Lutero e Calvino, ed anzi in virtù di esso, la chiesa cattolica è debitrice al protestantesimo del rinnovato vigore della sua esistenza, perchè solo un urto e un contrasto violenti potevano arrestare la dissipazione di un possesso incontrastato e pacifico, tanto più che questo, per la natura spirituale dei suoi beni, era soggetto non soltanto a disperdersi,

ma anche a corrompersi. Ma la riforma cattolica, per la legge dell'opposizione che la governa, prende un indirizzo antitetico con quello della Riforma vera e propria: se l'una moveva dalla rivelazione della coscienza e dal libero esame, l'altra muove dall'autorità; se l'una negava il valore della tradizione, l'altra lo riafferma e lo ribadisce. Sono valori spirituali anche questi, e fattori di continuità della vita storica; ma non possiamo porli sullo stesso piano ideale dei loro contrari. Come pensare una dottrina, che non abbia un criterio intrinseco di verità, ma si assoggetti ad un'autorità esterna e trovi in quella già prestabilite le sue conclusioni? e una interpretazione di un testo, da accettare coattivamente? e un'attività morale che abbia, non nella coscienza, ma in una graduazione oggettiva di meriti e di colpe, la propria norma? È stato giustamente osservato dal Croce che «il carattere umano e perpetuo, che ritroviamo nel Rinascimento e nella Riforma, difetta invece nella Controriforma, che è perciò un concetto che non può porsi sullo stesso piano dei due precedenti. Con questi due, infatti, si propugnavano due opposti atteggiamenti ideali; ma con la Controriforma semplicemente si difendeva un' istituzione, la chiesa cattolica, la chiesa di Roma: una grande istituzione, ma che, in quanto istituzione, non può mai avere la grandezza, o meglio l' infinità, di un eterno elemento spirituale e morale» (1).

Questa verità trova la sua facile conferma nella considerazione che alla così detta età della Controriforma appartengono, per ragione di tempo, le filosofie di Bruno, di Campanella, di Galileo, di Cartesio. Possiamo dire che vi appartengano anche

(1) CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia*, Bari, 1929, p. 9.

spiritualmente, come dovrebbero, se la Controriforma fosse un'era dello spirito umano? Certamente v'è rapporto tra loro, in quanto la reazione cattolica, interferendo con la libertà delle manifestazioni del pensiero, ed esercitando un'assidua opera di depressione e di modificazione delle coscienze, ha turbato e in piccola parte deviato la linea di sviluppo delle autoctone forze spirituali della vita storica. Ma queste, nella loro essenza, nelle loro iniziative, nel segno a cui tendono, son fuori e al di sopra della Controriforma, e si collegano immediatamente agli impulsi vitali del Rinascimento e della Riforma. Pertanto, lo studio che ora intraprendiamo ha un interesse molto più limitato del precedente, perchè concerne direttamente un protagonista — il pensiero cattolico — la cui importanza storica diviene sempre più mediocre in confronto del pensiero laico, e indirettamente alcune deformazioni secondarie che esso ha portato nella filosofia vera e propria. Già nel corso del Rinascimento poteva osservarsi una crescente estraneità tra la cultura ecclesiastica e quella dell'umanesimo: lo stesso platonismo religioso, che era più affine d'ogni altro indirizzo all'intuizione cristiana della vita, aveva creduto di seguire una via molto diversa dal dommatismo scolastico, in cui la chiesa già si compiaceva di adagiarsi, e di fondare sopra un sentimento nuovo della personalità i rapporti tra l'uomo e Dio e le speranze della vita futura. Quanto alle altre scuole, i loro rapporti con la chiesa si limitavano a un'accettazione formale, e in gran parte ipocrita, dei suoi dommi e delle sue tradizioni speculative. Questo distacco si completa con la Controriforma, la quale non soltanto riconferma il mortifero isolamento della teologia dal pensiero dell'età moderna, ma l'estende anche alla filo-

sofia ecclesiastica, fissandola nelle irrigidite forme della mentalità medievale, e in particolar modo del tomismo. Di tutta la cultura umanistica, essa non ha conservato che l'abito impersonale ed esteriore dell'imitazione rettorica dell'antichità, volgendo l'attività delle sue scuole all'insegnamento formale della lingua latina.

La Controriforma ha il suo punto di partenza nelle decisioni dottrinali e pratiche del Concilio tridentino (1545-1563). Sono ben note le fortunose vicende di questo Concilio: richiesto originariamente dai protestanti in contrasto con Roma; voluto poi da Carlo V con l'eguale partecipazione delle due parti opposte, nella speranza di dirimere lo scisma e riunire la cristianità, ma sempre differito e sventato dai papi, col concorso d'intricate e continuamente mutevoli condizioni della politica europea, esso è diventato alla fine organo della Controriforma cattolica e dell'egemonia papale sulla chiesa. Le sue vicende, narrate con drammatica vivacità e acume dottrinale da Paolo Sarpi, ci rivelano la presenza, in seno alla Controriforma, di una viva corrente riformatrice, che ha trovato espressione, dal punto di vista gerarchico, nella resistenza di molti vescovi, in nome del proprio e originario titolo apostolico, a diventar meri funzionari della curia romana, e dal punto di vista dottrinale, nei tentativi di dare qualche limitato riconoscimento alle esigenze dommatiche poste dai protestanti e molto diffuse anche nella coscienza religiosa dei paesi cattolici: resistenza e tentativi, che però sono stati annientati dalle addomesticate maggioranze dei votanti, accortamente predisposte dalla curia.

Nelle quistioni dottrinali più controverse, il Concilio ha proceduto di preferenza per « anatemati-

smi », cioè polemicamente, anzichè per definizioni dommatiche della propria dottrina, e dove non ha usato questa cautela, ha lasciato ai teologi nuovi intrighi mentali da dipanare. Attingiamo dal Sarpi alcune delle conclusioni che più c' interessano per il loro contrasto con quelle della Riforma, di cui abbiamo fatto cenno. Sul tema della predestinazione, il Concilio si è diviso in due parti, sostenendo alcuni « che Dio, innanzi la fabrica del mondo, da tutta la massa del genere umano, per sola e mera sua misericordia, ha eletto soli alcuni alla gloria, a' quali ha preparato efficacemente i mezzi per ottenerla, che si chiama predestinare; che il numero di questi è certo e determinato, nè si può aggiungervi alcuno: gli altri che non ha predestinato non possono dolersi, poichè a quelli ancora Dio ha preparato un aiuto sufficiente per questo, se ben infatti altri che gli eletti non verranno all'effetto della salute ». « Ma alcuni altri a questa opinione s'opponevano, intitolandola dura, crudele, inumana, orribile ed empia, come quella che mostrasse parzialità in Dio, se senza alcuna causa motiva eleggesse l'uno ripudiando l'altro; e ingiusta, se destinasse alla dannazione gli uomini per propria volontà, non per loro colpe, e avesse creato una tanta moltitudine per dannarla. Dicevano, che distrugge il libero arbitrio, poichè gli eletti non potrebbono finalmente far male, nè i reprobi bene; che mette gli uomini nell'abisso della disperazione, col dubbio che possono esser reprobati », ecc. E giustamente osserva il Sarpi che, come « la prima opinione ha del misterio e arcano, tenendo la mente umile e rassegnata in Dio senz'alcuna confidenza in sè stessa, conoscente la deformità del peccato e l'eccellenza della grazia divina; così questa seconda era plausibile e

popolare a fomento della presonzione umana e accomodata all'apparenza. I defensori di questa usando le ragioni umane prevalevano (su) gli altri, ma venendo a' testimonii della Scrittura soccombevano manifestamente » [1]. E la seconda opinione ha finito col prevalere, con più accomodante e plausibile sentimento umano, ma anche con un più disperato assunto di conciliare insieme la libertà dell'uomo con la prescienza e la predestinazione divina, il merito con la grazia, le opere con la fede. Al rigorismo logico e morale della Riforma, il Concilio si è sforzato di opporre dovunque una formula di transazione, che evitasse i due scogli, dell'agostinismo estremo e del pelagianesimo. Così, sul tema della giustificazione, ha distinto due specie di fedi, una che si ritrova nei peccatori ed è chiamata « fede informe, solitaria, oziosa », un'altra che è nei singoli buoni, operante per carità, e perciò detta formata, efficace e viva. « Non però, soggiunge il Sarpi, fu toccato il punto dove versa il cardine della difficoltà: cioè se l'uomo prima è giusto e poi opera le cose giuste, o vero operandole diviene giusto. In un parere erano tutti concordi: cioè il dire la 'fede giustifica' essere proposizione di molti sensi, tutti assurdi: perchè anche Dio giustifica e i sacramenti giustificano » [2], ecc. Non meno anfibologico diviene il concetto della grazia, che dovendo conciliarsi con la libertà dell'uomo e con la sua capacità di resistenza, non è più un'azione spontanea e irresistibile di Dio; o meglio, poichè dev'essere anche questo, si divide in una grazia preveniente che « invita l'uomo a disporsi con acconsentirgli liberamente o cooperargli,

---

(1) Sarpi, *Istoria del Concilio tridentino*, lib. II, n. 80.
(2) Ibid., II, 77.

il che fa di sua volontà spontanea, potendola anche rifiutare » [1], e in una grazia susseguente ed efficace data agli eletti. Il peccato originale a sua volta, da una parte è cancellato dal battesimo, per una mistica azione soprannaturale di questo sacramento, che si comunica anche ai fanciulli inconsapevoli, dall'altra lascia sussistere una concupiscenza naturale, che non può nuocere a chi non vi consente [2].

Non è il caso per noi d'inoltrarci nel pelago del pensiero tridentino — vero Mar Morto intellettuale —, ma solo d'istituire un rapido raffronto tra le due dommatiche, la riformata e la cattolica, in considerazione degli stimoli e degl'impedimenti che esse hanno offerto al movimento delle dottrine filosofiche. Le soluzioni tridentine sono a prima vista più semplici, piane, plausibili: esse fanno parte egualmente, o meglio proporzionalmente, alla potenza divina e all'arbitrio umano, alla grazia e al concorso della volontà, alla solidarietà della colpa originaria e alla libertà individuale. Quelle riformate al contrario ci urtano come qualcosa di ostile o di ripugnante alla ragione e alla coscienza morale. Pure, non tardiamo ad accorgerci che questo urto è salutare e vivificante. Per il credente, esso segna, come sappiamo, il momento della crisi rinnovatrice e prelude al ripudio della propria umanità schiava e peccaminosa e all'assunzione di una forma di vita più alta, di una vera libertà cristiana e divina. Ma anche per il pensiero critico che sorpassa lo stato del mistico fideismo, c'è nel rigore delle formule e delle negazioni protestanti un valore universale. Ivi il determinismo delle azioni umane è l'espressione, mitica

(1) Ibid., II, 83.
(2) Ibid., II, 70.

e invecchiata quanto si voglia, di un concatenamento causale che non comporta eccezioni e non lascia margine per una fantastica libertà d'arbitrio, che renderebbe del tutto inconsistente la trama degli atti volontari. Chiunque conosce la storia dei problemi della volontà nella filosofia moderna non può negare che essa tragga alimento molto maggiore dal determinismo protestante che non dall' indifferentismo gesuitico. E similmente l' incommensurabilità che la Riforma pone tra la potenza divina e il volere umano, tra la grazia e i meriti, ecc., appare anch'essa come l'espressione oscura del bisogno logico di attribuire un contenuto univoco e omogeneo a ciascun concetto, senza mescolar tra loro elementi eterogenei. Così, posta la predestinazione, come potrà coesistere con essa una, se pur diminuita, libertà? e una cooperazione della grazia col merito? O bisogna mutare totalmente i termini e la posizione del problema, o, se si accettano le premesse, non si può sfuggire alla necessità delle conseguenze. Il pensiero della Controriforma invece, dal Concilio di Trento in poi, ha preteso conciliare eclетticamente due punti di vista che si escludevano a vicenda e portare una mera distinzione di gradi dove mancava ogni omogeneità qualitativa. Le sue conclusioni, all'apparenza più plausibili, sono in realtà più assurde; e, come tutte le transazioni, denotano processi mentali chiusi ed esauriti, da cui non può scaturire nessuna nuova luce di pensiero. La dommatica tridentina ha prodotto delle interminabili logomachie teologiche e pseudo-filosofiche, ma non un sol concetto vitale. Nell' impossibilità di conquistare un punto di vista sintetico, il solo lavoro che l'eterogeneità dei termini da comporre insieme rendeva possibile, era di moltiplicare i passaggi intermedii, nell' illusione

di abbreviar le distanze. È quel che coscienziosamente ogni dottore della Controriforma s'è sforzato di fare, escogitando sempre nuovi e più numerosi tipi di « grazie », di « fedi », di « meriti », e perfino di scienze e prescienze divine. Donde è risultata una casistica mentale farraginosa, prolissa, disorientatrice, che rende la letteratura di quel tempo veramente detestabile.

La casistica mentale si accompagna con una casistica morale non meno estrinseca e dispersa. Come la prima muove da un pensiero privo di un proprio centro logico, così la seconda muove da una coscienza che non ha un proprio criterio di valutazione dei suoi atti ed accetta, dal di fuori e dall'alto, una tabella di valori e di disvalori, di peccati mortali e veniali, di *opera operata* più o meno meritorii. Così la moralità diviene affare di meccanica sussunzione del singolo caso nella classe appropriata, e il dubbio sulla più o meno esatta convenienza dell'uno e dell'altra prende il nome di scrupolo e forma una specie di fittizio alone morale intorno all'azione meramente periferica e destituita di ogni intimità. La grande complicazione di questi così detti casi di coscienza, unita al fondamentale carattere eteronomico di siffatta morale, ha reso indispensabile la creazione di guide specializzate, di direttori e confessori, capaci di orientare l'individuo nel fantastico labirinto. E, come nell'attività teoretica della Controriforma l'estremo groviglio della casistica mentale dissimula una grande povertà di pensiero, così il tortuoso meccanismo pratico ricopre un lassismo morale, aggravato da un eccezionale sviluppo di abilità legalistica, per adattare il caso alla legge e magari, talvolta, per eluderla. Anche qui si rivela un più basso tono di vita etica in confronto della

Riforma, che nega ogni estrinseco direttorio, si sforza di cogliere l'azione nell'intimità della coscienza, e concepisce la penitenza come un rinnovamento totale della vita. Invece la mentalità casistica della Controriforma, non solo ribadisce il carattere sacramentale, quindi di *opus operatum*, della confessione, ma distingue anche da una contrizione un'attrizione, che non implica completo abbandono della volontà peccaminosa, ma quel tanto di devota compunzione che basta per rendere possibile il periodico rinnovamento della prassi sacramentale (1).

A questo lassismo teoretico e morale fa riscontro una concezione rigidamente autoritaria delle gerarchie religiose. Il contrasto dei due aspetti non è che apparente; in realtà essi si richiamano e si completano l'un l'altro. L'autoritarismo, esigendo stretta conformità di atti esteriori, è costretto a disinteressarsi del loro intimo valore e non può imporre, da questo punto di vista, che un ipocrito rispetto alle sue leggi. Al costume morale che regge la vita della società, esso sostituisce a poco a poco un costume legale, che finisce col degradarne il carattere. Certo, anch'esso, in momenti eccezionali, ha la sua utilità: dove ogni altro legame è rotto, lo stesso legalismo farisaico val meglio dell'anarchia. E se si pensa che l'avvento della Riforma aveva dovunque scatenato furiose guerre civili, non si può negare alla reazione autoritaria il merito di aver salvato in molti paesi la compromessa unità della compagine sociale e politica. È un vantaggio che però i paesi della Controriforma, cioè, per la maggior parte, i paesi latini,

(1) Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis* ecc., *concordia*, Antverpiae, 1505, Qu. 14, art. 13, disp. 14, membr. 5: «Attritio, quae cum sacramento satis est ad iustificationem, bonus est actus et dei donus».

hanno pagato a prezzo dell'autonomia e della saldezza del proprio carattere, perchè, come suole accadere, l'abito è sopravvissuto a lungo all'utilità transitoria della sua funzione.

L'autoritarismo della Controriforma ha avuto varie e connesse espressioni nel Concilio di Trento. Questo ha innanzi tutto riconfermato il valore sacramentale, cioè oggettivo e indipendente dall'intenzionalità del fedele e del ministrante, di quegli atti di mediazione ecclesiastica, come il battesimo, l'eucarestia, ecc., che la Riforma tendeva a ridurre a un significato meramente commemorativo e simbolico. Nei riguardi della Scrittura, ha dato autorità canonica alla Volgata e ha fatto della chiesa l'organo permanente dell'interpretazione autentica dei testi; e di fatto, poi, la prassi post-tridentina ha reso lo studio di essi un privilegio clericale, impedendo in tutti i modi ai laici ogni diretto contatto con la Bibbia. Inoltre esso ha fortemente accentrato i poteri della chiesa nel papa: dal punto di vista gerarchico, risolvendo a favore della monarchia papale le secolari quistioni del conciliarismo e della autonomia dell'episcopato; dal punto di vista dommatico, riconoscendo in sostanza, se pur non ancora a titolo di domma, l'infallibilità del papa. Questo rinsaldato assolutismo cattolico ha trovato naturale alleanza, per evidenti affinità di programmi conservatori e reazionari, nelle monarchie temporali, che nella lotta della chiesa contro le eresie non hanno tardato a riconoscere il proprio interesse politico, e sono state prodighe di appoggi e di favori in cambio di un'ambigua opera educativa del carattere dei sudditi. Per buona sorte, la logica dell'assolutismo non comporta nessuna permanente dualità; quindi ricominciano di buon'ora, se pure sono mai state

intermesse, le sorde lotte interne tra le due potenze alleate, sforzandosi le monarchie temporali di assoggettare a sè le chiese della propria giurisdizione (donde il così detto giurisdizionalismo), e la teocrazia cattolica di scalzare il potere assoluto dei re e di contemperarlo con quello del popolo.

Organo principale della chiesa della Controriforma e valido esecutore del suo complesso programma è stato l'ordine dei gesuiti, fondato da Ignazio di Lojola pochi anni prima che si aprisse il Concilio di Trento, e in breve tempo, anche per la parte eminente avuta nei lavori conciliari, diventato un'organizzazione potentissima, con diramazioni in tutta l' Europa e nel mondo coloniale che appena si schiudeva. Concepito come una milizia papale, indipendente dalle comuni gerarchie ecclesiastiche, saldamente disciplinato e reso mobile e attivo dall'abolizione di tutti gl' impedimenti che attardavano il clero territoriale, dotato di quella formale cultura teologica e umanistica che poteva dargli egualmente presa tra i chierici e tra i laici, esso ha costituito il nucleo principale delle forze della reazione cattolica. La sua psicologia risente di quella duplicità di carattere che abbiamo osservata nella Controriforma in genere: rigidamente autoritaria negli abiti disciplinari, fino al punto di annullare ogni senso di spontaneità volontaria e d' iniziativa, essa è poi d'altra parte insinuante e accomodante per tutto ciò che concerne le disposizioni interiori e i casi sottili di coscienza. Inflessibile e duttile, chiusa ma con apparenze socievoli, arida ma con unzione, egoistica e cinica ma prodiga di attività e di cure, essa ha ricoperto di una sottile patina di moralismo la lenta degradazione morale della Controriforma.

Le mediocri manifestazioni intellettuali di cui

dobbiamo in questo capitolo occuparci, per giustificare, sulle fonti, la sommaria veduta d'insieme che abbiamo tracciata, sono tutte d'origine gesuitica. Esse concernono la particolare ascesi della Controriforma, le polemiche coi protestanti (che danno luogo alla così detta letteratura controversistica), il riordinamento del patrimonio culturale scolastico, il problema del libero arbitrio secondo il molinismo e l'orientamento del pensiero politico.

2. L'ascesi gesuitica. — La Riforma aveva condannato ogni ascetismo estramondano, ogni fuga monastica dal mondo e coltivato un'ascesi inframondana, incitando gli uomini a partecipare alle cose del mondo con un senso di religioso distacco, e ad elevare la loro professione pratica, qualunque fosse, all'altezza di una missione divina. La Controriforma ha lasciata intatta l'ascesi monastica al margine del consorzio religioso; ma il nuovo ordine dei gesuiti ha fin dal principio compreso che non con l'isolamento e la fuga poteva combattere e vincere il nemico, bensì con l'attiva partecipazione alle vicende mondane, pur temperata da un sottinteso trascendente. Esso è stato costretto così a seguire in qualche modo l'avversario sul suo terreno, esonerando i propri membri da cure troppo sedentarie e collegiali, smorzandone gli ardori mistici e contemplativi che consumano le forze, e volgendo queste ultime alla conquista delle cattedre, dei pergami, dei confessionili, insomma di tutto ciò che potesse servire a dar loro una coperta direzione degli affari. D'altra parte, poichè il suo scopo precipuo era di creare una milizia disciplinata e fedele, esso ha volto le sue cure maggiori all'educazione della volontà, o meglio, al graduale assoggettamento della volontà,

in modo da farne un docile strumento in servizio della chiesa. Questo programma naturalmente implica esecuzioni diverse secondo la diversità dei casi: non si addestra allo stesso modo l'ufficiale e il soldato, il gesuita e il comune credente. Gli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Lojola, che rappresentano il regolamento militare della milizia gesuitica, dividono infatti l'addestramento per tappe, via via più onerose; ma anche le loro pratiche più elementari non son fatte per la comune umanità, alla quale hanno provveduto le più blande prescrizioni di Francesco di Sales.

Gli *Esercizi* d' Ignazio non son certo una lettura filosofica corroborante; inevitabilmente essi danno un' impressione analoga a quella che offre la lettura di un qualunque regolamento militare. Ma di atti, il più che possibile stupidi e meccanici, continuamente iterati, consta qualunque esercitazione di questo genere: l' importante è nella pratica, sarei per dire nella dieta, che crea un risultato superiore all'entità dei mezzi impiegati. Il fine che Ignazio propone ai suoi esercizi è «la vittoria sopra sè stessi» e l' indifferenza ascetica verso tutti i beni esteriori, in quanto distolgono l'anima da ciò che giova alla sua salvezza. «Perciò è necessario rendersi indifferenti in rapporto a tutti gli oggetti creati,... in modo che non vogliamo più la sanità che la malattia, la ricchezza che la povertà, ecc., desiderando e scegliendo unicamente ciò che conduce più sicuramente al fine per cui siamo creati» (1). E i mezzi sono: esami di coscienza frequenti e minuti, confrontati gli uni con gli altri, per valutare i progressi; meditazioni e letture di temi edificanti; pre-

(1) IGNAZIO, *Esercizi spirituali*, Meditaz. fondamentale.

ghiere fatte in determinate posizioni e con determinate genuflessioni (una specie di ginnastica devota); regolamento minuzioso dei cibi, del sonno, della disciplina corporea (Ignazio ammette moderato uso di cilicii, corde, ecc., ma vuol che la sofferenza si limiti alla carne e non giunga all'osso, perchè la penitenza dev'essere causa di dolore e non d' infermità). Tutto ciò, ripartito e dosato per giorni e per settimane, come un programma scolastico da espletare. Molta importanza è attribuita alla ripetizione degli esercizi precedenti, a misura che si progredisce, perchè, al pari che nelle armi, giova la meccanizzazione degli atti. E un altro tratto caratteristico sta nel proporre per meta ad ogni esercizio e meditazione una richiesta a Dio per ottenerne qualcosa. Solo negli stadi più alti delle esercitazioni, Ignazio consente la speculazione mistica, ma anche questa, in forma allucinatoria (« immaginerò sentire, respirare e gustare la dolcezza e la soavità infinita della divinità »; similmente per l'incarnazione, ecc.), e l'allucinazione è la forma più realistica dell' irreale.

Lo scrupolo è definito da Ignazio un giudizio (noi l'abbiamo chiamato un dubbio: in ogni caso, è una valutazione teoretica, in cui la coscienza morale non entra che per via secondaria) col quale noi pronunziamo che un'azione è peccato, mentre non è. Per es., ho camminato sopra due fili di paglia in croce, senza pensarvi sul momento; ma poi mi viene lo scrupolo di aver calpestato la croce e comincio a turbarmi. E, secondo Ignazio, lo scrupolo è molto utile all'anima che si dà agli esercizi spirituali: è proprio delle anime buone, come dice san Gregorio, riconoscere una colpa anche dove non c'è colpa. Ma l'acuto spirito pratico di Ignazio non perde mai di vista il proprio fine; e comprendendo che l'ec-

cessiva scrupolosità finirebbe col paralizzare l'attività del novizio, sa fare anche tacere gli scrupoli. Colui che desidera avanzare nella vita spirituale, egli dice, deve sempre procedere in modo contrario al nemico che lo insidia; se il diavolo vuol rendergli la coscienza poco scrupolosa, lui cerchi di renderla « delicata »; se l'altro si sforza di procurargli degli scrupoli, lui cerchi « di consolidarsi nel saggio mezzo ». Infine, è quasi superfluo dover aggiungere che, tra le regole imposte da Ignazio, vi son quelle che prescrivono la rinunzia ad ogni giudizio proprio, l'obbedienza assoluta ai superiori, la lode incondizionata dei precetti e delle pratiche della chiesa, ecc.

Mentre Ignazio si rivolge agli ufficiali della milizia cattolica, da cui può esiger molto, Francesco di Sales (1567-1622), si rivolge di preferenza ai militari di truppa. Nell' *Introduzione alla vita devota,* egli osserva: « Quelli che hanno trattato di devozione hanno quasi tutti considerato l' istruzione delle persone molto lontane dal commercio del mondo. La mia intenzione è invece d' istruire quelle che sono nelle città, nelle famiglie, nella corte, e che sono obbligate per la loro condizione a fare una vita esteriormente comune ». E a costoro egli vuol mostrare che « come le madreperle vivono nel mare senza prendere alcuna goccia d'acqua marina, così può un'anima vigorosa e costante vivere nel mondo senza riceverne alcun sentimento mondano e trovare le fonti di una dolce pietà in mezzo alle onde amare di questo secolo » [1]. Si tratta anche qui, dunque, di una specie di ascetismo inframondano; ma non risaltano meno evidenti le differenze

---

(1) FRANCESCO DI SALES, *Introduction à la vie dévote*, 1609. Prefaz.

con quello della Riforma. La coscienza, criterio e giudice degli atti, è sostituita da un « conduttore », pieno di carità, di scienza, di prudenza, che indica la via della vita devota e prescrive delle esercitazioni, analoghe a quelle d'Ignazio, ma di gran lunga diluite. E non mancano, nell'opera, anche dei buoni ricettarii morali [1].

E, in tema di ascesi, diamo anche un cenno della *Via della perfezione* della castigliana Teresa di Gesù (1515-1582), che contiene le regole del gesuitismo femminile. Qui pure non c'è esagerazione mistica; ma una moderata ascesi sociale o pedagogica, con qualche più accentuato elemento contemplativo e sentimentale, conforme alla natura dei soggetti. Il rapimento è sublime, ma non è per tutti: « Marta era santa, e pure non fu chiamata alla contemplazione »; bisogna fare, sì, degli sforzi per elevarsi, « ma un così eminente favore qual è la contemplazione, non dipende dalla scelta nostra ma di Dio » [2]. Teresa, personalmente, aveva ricevuto quel dono, e ne dava un bel saggio letterario nel *Castello spirituale*, una ben congegnata guida topografica, che ci mostra come lo spirito della Controriforma dà perfino al rapimento mistico un ordinamento pratico e assennato. E d'altra parte neppur mancano accenti di duro egoismo. Parlando della necessità che le religiose si rendano estranee alla vita delle famiglie, Teresa giunge a dire, con ingenuo cinismo, che esse, « non potendo nè dovendo prender parte alle loro

---

(1) Tra gli altri scritti di Francesco ricordiamo la *Défense de l'estendard de la St. Croix*, di mera edificazione e *Les controverses*, che si differenziano da quelle di Bellarmino per il loro carattere molto più popolare e pastorale (l'una e le altre in *Oeuvres*, ed. Annecy, 1892 sgg.).

(2) Teresa, *Opere ascetiche*, tr. it., 1878, c. 18.

ricreazioni, che faran mai? prenderan parte alle loro pene? » [1]. Ecco una brutta incrinatura nello splendido castello.

3. Le controversie di Bellarmino. — La letteratura controversistica del cattolicismo, dopo il Concilio di Trento, ha per suo esponente maggiore Roberto Bellarmino, nato nel 1542 a Montepulciano, gesuita, professore e poi rettore del Collegio Romano, consultore del sant' Ufficio (come tale partecipò al processo di Bruno e al primo processo di Galileo), elevato nel 1599 alla porpora cardinalizia; morto nel 1621. È la più eminente personalità intellettuale della Controriforma: ragionatore semplice e chiaro, alieno dalle pedanterie e dalle sofisticazioni teologiche, che non ama eludere le questioni e, se non le approfondisce speculativamente, sa chiarirle, dipanarle e ordinarle con molta abilità. Pertanto, le sue *Controversiae christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, che abbracciano nella loro vasta, eppur non farraginosa mole, tutti i temi discussi dal pensiero protestante, sono il repertorio migliore delle dottrine e degli atteggiamenti mentali della Controriforma. Certo, non possiamo attenderci da lui molto di nuovo: la mentalità di cui egli è esponente è tradizionalistica e conservatrice, quindi rifugge, in via di principio, dalle novità. Ma il dichiarare una tradizione, ed anzi il farne un criterio dottrinale e pratico, è qualcosa di ben diverso dal seguirla inconsapevolmente: la novità è, anche più che nelle cose, nell'atteggiamento verso di esse.

Il vecchio principio anti-ereticale, usato con successo dai Padri della chiesa, secondo il quale la

(1) Ibid., c. 10.

verità è unica e concorde mentre l'errore ha mille volti e si divide in mille sette, acquista un nuovo sapore di attualità in presenza delle scissioni tra le chiese evangeliche, a cui si oppone, unico e compatto, il cattolicesimo. Anche degli scrittori della Controriforma si può dire quel che Bellarmino dice in generale degli autori cattolici, che « piuttosto che scrittori diversi, sembrano calamai diversi del medesimo scrittore, ed anzi, calamai dello Spirito Santo » (1). Questo argomento dell'unità e della concordia viene opposto su tutti i toni e in ogni ordine di problemi al pensiero scismatico, sì che assorge a fondamentale principio critico.

Noi conosciamo, dalle trattazioni protestanti, le questioni filologiche sull'autenticità dei libri della Scrittura e della loro interpretazione; vediamone ora le soluzioni cattoliche. La lettera agli Ebrei, dice Bellarmino, è accettata dai luterani, contestata dai calvinisti (i sociniani non sono ancora comparsi sull'orizzonte), e perfino dei cattolici, come Erasmo, hanno dubitato che essa appartenga a Paolo. Invece, a suo avviso, è autentica, per le ragioni seguenti, che enumeriamo per esteso, interessando a noi. più che il risultato, il criterio: 1) perchè vien letta nel nome di Paolo nella chiesa, nel giorno di Natale; 2) perchè è stata allegata in testimonianza e ricevuta come paolina da molti antichissimi pontefici, come Clemente I, Innocenzo I, ecc.; 3) perchè vien posta nel canone delle sacre scritture nel nome di Paolo; 4) perchè è stata accettata da tutta la patristica greca; 5) dalla latina; 6) perchè sembra che san Pietro ne faccia men-

(1) R. Bellarmino, *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, Ingolstadii, 1587, vol. I, lib. I, c. 2.

zione (?); 7) ed ultima, perchè, per consenso di tutti i cattolici, essa è o di Paolo, o di Luca, o di Barnaba o di Clemente Romano; ma per esclusione, non è di Luca, di Barnaba, ecc.; dunque è di Paolo (1). Queste sette ragioni avrebbero potute tutte compendiarsi in una sola, come nella favola del leone: *quia nominor leo.* Nello stesso modo vien risolto il problema dell'identità dell'autore dell'Apocalisse con quello del 4° Vangelo. Ma sulla canonicità della Volgata, le cose cambiano alquanto, perchè non si tratta di stabilire se essa sia di Girolamo, ciò che non è dubbio, ma se sia incondizionatamente degna di fede. Gli argomenti che Bellarmino adduce, dell'autorità del concilio tridentino, e della testimonianza degli antichi, non sono calzanti: possono le autorità accreditare anche gli errori d'interpretazione, rilevati dai dotti del Rinascimento e della Riforma? E Bellarmino si dà ad escogitare altre prove, come la seguente: « che gli ebrei ebbero nella loro lingua una scrittura autentica, ed i greci nella propria, cioè la versione dei Settanta; era dunque giusto *(igitur aequum fuit)* che la chiesa latina avesse la sua» (2). Con questi ragionamenti, si arriva dove si vuole; ma l'accorto cardinale comprende che si può arrivare anche all'assurdo; e, in via sussidiaria, svolge alla fine quello ch'è il solo argomento conclusivo, cioè esamina il valore delle singole contestazioni fatte alla fedeltà della versione di Girolamo.

Quanto alla quistione posta dagli eretici, se la Scrittura debba essere pubblicamente letta nelle lingue volgari, Bellarmino afferma che la chiesa non proibisce assolutamente questo uso, ma vuole

---

(1) Ibid., p. 77 sgg.
(2) Ibid., lib. II.

soltanto che « non a tutti, e senza discernimento, si conceda tale lettura ». Si sente nondimeno la sua ostilità verso di essa, che trova per lui conferma nell'esempio degli apostoli, i quali predicarono a tutte le genti, non già nelle loro lingue, benchè le conoscessero, avendo ricevuto da Dio il dono della filolalia, ma in ebraico o in greco, o anche, come taluni credono, in latino. Non nega che la Scrittura dia grande consolazione ai fedeli, però soggiunge: « ai dotti con la lettura, agl' indotti con le spiegazioni dei predicatori » (1).

Molto più spinoso è il problema del criterio ermeneutico. « Posto che la Scrittura sia oscura ed abbia bisogno d'interprete, egli dice, bisogna vedere se l'interpretazione debba esser fatta da un qualche visibile e comune giudice, o lasciata all'arbitrio di chiunque ». Di qui procedono tutte le controversie. San Pietro, nella 2ª lettera, ha detto che la Scrittura non va esposta a giudizio proprio, ma secondo il dettame dello Spirito Santo, perchè non è stata composta dal giudizio umano, ma per ispirazione dello Spirito: « tutta la questione, soggiunge con ingenuo realismo Bellarmino, sta nel vedere dove sia questo Spirito ». Posta così, è già risolta; o meglio, sarebbe risolta in senso opposto a quello che la chiesa vuole, perchè, se prendiamo lo spirito nel suo vero e profondo senso, esso è là dove si dimostra e si rivela per tale. E nell'illuminazione interiore della Riforma c'è un mistico presentimento di questa verità. Ma lo Spirito Santo della chiesa cattolica è un'esistenza quasi fisica (il soprannaturale è una natura sublimata), con una sua localizzazione, e spira solo in un certo senso: esso alberga nella

(1) Ibid., lib. II, c. 15, pp. 174, 193.

chiesa stessa. Come provarlo? Con l'autorità della chiesa. Siamo in un chiuso circolo. Ma Bellarmino crede di poterlo dimostrare anche col ragionamento, argomentando, secondo il solito, per esclusioni. Chi potrebbe infatti dichiarare il senso della Scrittura? Non la Scrittura stessa, la quale altrimenti « sarebbe giudice e parte »; non la collazione dei passi concordanti, come pretendono i centuriatori di Magdeburgo, perchè, se vi son molti esperti e non convengono insieme, chi li metterà d'accordo? Inoltre, ciò che lo Spirito rivela a un singolo individuo non può dirimere la contesa, « perchè lo spirito che è in te non viene nè visto nè sentito da me; mentre il giudice deve essere visto ed ascoltato dall'una e dall'altra parte litigante ». E la sua decisione deve avere autorità coattiva, altrimenti a nulla gioverebbe il giudizio; e i dottori privati non hanno tale autorità. Escluso anche il principe secolare, come incompetente, non resta che il papa. E questo è provare per ragioni! (1).

Accanto alla Scrittura v'è il *verbum non scriptum*, cioè la tradizione ecclesiastica che, per la presenza dello Spirito nella chiesa, ha la stessa autorità della rivelazione. « Noi asseriamo, dice Bellarmino, che nelle Scritture non è contenuta espressamente tutta la dottrina necessaria, sia intorno alla fede, sia intorno ai costumi; e che pertanto, oltre al Verbo scritto, v'è anche il Verbo non scritto, cioè le divine e apostoliche tradizioni. » E, contro gli eretici che negano queste dotazioni parafernali, egli ne dimostra l'esistenza in tre modi; con l'insufficienza della Scrittura vera e propria, con l'esame delle tradizioni apostoliche, da cui risulta che esse

(1) Ibid., lib. III, c. 9, p. 237 sgg.

non creano soltanto nuovi riti, ma accrescono il contenuto stesso della fede; in ultimo con l'accertamento dei mezzi con cui si possono distinguere le vere dalle false tradizioni. Quanto al primo punto, che è anche il più ardito, Bellarmino sostiene che alcuni libri santi sono andati dispersi. Qui egli entra in un ordine d'idee più storicamente intonato degli avversari; ma con pericolo: come poteva perire una parte della rivelazione divina? Ma c'è di più: il motivo dei Vangeli è occasionale e polemico: «se non fosse sorta l'eresia ebionitica, forse non avremmo il Vangelo di Giovanni; e neppure gli altri tre, se le predette occasioni non si fossero presentate» (1). L'affermazione è forte, e Bellarmino la tempera, soggiungendo che gli Apostoli hanno avuto originariamente l'intenzione non di scrivere, ma di predicare: tuttavia, se lo scritto è occasionale e polemico, perchè il discorso orale dovrebb'essere diverso?

Non si possono negare alcuni pregi dell'interpretazione cattolica della Scrittura, in quanto pone una continuità di tradizione ermeneutica, la quale presuppone a sua volta una più sostanziale continuità della rivelazione divina. Se la chiesa è organo permanente della rivelazione, essa n'è l'interprete autentica, perchè l'autore, meglio di ogni altro, intende quel che scrive. Ma la chiesa non può lanciarsi francamente per questa via immanentistica, senza il rischio di umanizzare e mondanizzare la parola di Dio, nello sforzo per divinizzar sè stessa. Ed è costretta perciò, nelle giustificazioni del suo procedimento mentale, a contemperare due esigenze inconciliabili, il mistero e la trascendenza delle origini cristiane e l'unità e la continuità dello sviluppo

(1) Ibid., lib. IV, c. IV, p. 263.

storico. Le sue apologie, come si vede da Bellarmino, contengono qualche buon motivo, ma su tono perfettamente falso.

La seconda « controversia generale » di Bellarmino, in cinque libri, ha per titolo *De Christi capite* e concerne le eresie cristologiche del tempo. Qui egli ha poco da dire contro Lutero e Calvino, che sono non meno ortodossi di lui; ma si accanisce contro i negatori della divinità di Cristo e gli antitrinitari, Giorgio Blandrak, Paolo Alciato, Lelio Socino, Francesco David, e specialmente contro il loro *dux atque imperator*, Michele Serveto. Non manca una violenta invettiva contro Erasmo, che, negli scolii alle lettere di san Girolamo, aveva detto che gli Ariani, a giudizio dello stesso Girolamo, non dovevano essere considerati come eretici, ma come scismatici, « essendo eguali in numero agli ortodossi (si riferisce naturalmente alle origini dello scisma), e superiori per eloquenza e per dottrina ». E, dopo aver citato vari altri brani, lo apostrofa: « *Quaeso te, Erasme, si mercedem ab Arianis accepisses, poterasne diligentius causam illorum agere?* » [1]. L'odio dei contro-riformatori per Erasmo supera perfino quello degli evangelici.

Sorvolando su questa seconda controversia, che è un tessuto di luoghi comuni della teologia patristica e scolastica, passiamo alla terza, molto più interessante, *De summo pontifice*. Bellarmino è uno dei più strenui fautori della monarchia papale. Nei regni mondani, egli vorrebbe un regime temperato, « non potendo un sol uomo esser presente in tutti i luoghi », e dovendo provvedere a una molteplicità d'interessi; ma nel dominio ecclesiastico e spirituale

(1) Ibid., vol. II, p. 17.

non v'è ragione d'introdurre limiti al pricipio autoritario, secondo cui la monarchia *Dei et Christi locum habet.* Alla chiesa non conviene un regime democratico, in cui i magistrati sono eletti dalla stessa plebe, è ammesso l'appello contro le loro decisioni, si dà al popolo l'iniziativa popolare delle leggi, ed è possibile accusare i funzionari innanzi ai comizii [1]. E a chi obietta che c'è nella tradizione cristiana un diritto del popolo di eleggere e di ordinare i vescovi, egli risponde che lo *ius ordinandi* non c'è mai stato, ma solo un limitato *ius eligendi* in altri tempi è stato ammesso, ma sempre per concessione dei pontefici [2]; e, quanto a nominare i ministri, non è pertinenza del popolo, ma dei vescovi. Egualmente, anzi più ostile, egli è al regime aristocratico, che è rappresentato dalla preponderanza dei vescovi. Benchè in linea assoluta, egli dice, la democrazia sia il peggiore dei governi, alla chiesa sarebbe anche più perniciosa l'aristocrazia: « infatti il più grave male della chiesa è l'eresia, e questa viene eccitata piuttosto dagli ottimati che dagli uomini della plebe » [3]. Quindi egli vuole che « la giurisdizione dei vescovi discenda immediatamente dal papa », come conseguenza del principio monarchico, che tutta l'autorità risieda in un solo, da cui ogni potere deriva. « L'aristocrazia della chiesa esige certo che i vescovi siano principi e non semplici vicarii, ma non esige che questi principi siano istituiti da Dio » [4]. E non esita a contestare l'autorità perfino dei Concilii: « *nusquam in Scripturis legitur*, egli dice testualmente, *collata summa potestas collegio sacerdoto-*

(1) Ibid., III vol, I, c. 6.
(2) Vol. V: *De membris ecclesiae militantis*, I, c. 2.
(3) III vol., I, c. 8, p. 60.
(4) III vol., IV, c. 21, p. 590.

rum » (1). E ancora: « *etiam in Concilio generali maior pars potest errare, si auctoritas desit summi pastoris* (2). Dove si vede che l'uomo della Controriforma sa ricorrere anche ai mezzi rivoluzionari di Lutero (l'appello alla Scrittura), dove gli torna comodo; e che il conservatorismo nasconde spesso molte novità sotto il suo mantello.

La monarchia papale vale nei rapporti non soltanto di potenza, ma anche di scienza. « Il sommo pontefice, quando insegna a tutta la chiesa, nelle cose che appartengono alla fede, in nessun modo può errare » (3). E intanto Bellarmino riprende la vecchia e dibattuta quistione medievale, se un papa possa essere eretico, e quindi deposto, risolvendola nel senso che un papa eretico cessa di esser papa e membro del corpo della chiesa; e, come tale, può essere giudicato e punito (4). Come si concilii l'infallibilità con la possibilità dell'eresia, è un problema che possiamo lasciare in pascolo alla sottigliezza dei teologi. Invece, c'interessa di conoscere in qual modo Bellarmino risolve la quistione dei rapporti tra lo spirituale e il temporale. Egli pone, come principio, la distinzione gelasiana dei due poteri: *regimen ecclesiasticum spirituale esse distinctum e politico* (5). Ma non sarebbe uno scrittore della Controriforma nè un gesuita, se dalla distinzione formale non traesse motivi d'ingerenza e di predominio. Tre sentenze, egli dice, sono possibili, e sono state formulate in proposito: la prima, che il sommo pontefice per diritto divino abbia pienissima potestà

(1) Ibid., pp. 57-58.
(2) Ibid., c. 9, p. 73.
(3) Ibid., lib. IV, c. 3, p. 474.
(4) Ibid., lib. II, c. 30, p. 319.
(5) Ibid., lib. I, c. 5.

su tutto l'orbe terrestre, sia nelle cose ecclesiastiche, sia nelle politiche. La seconda, che non abbia nessun potere temporale e non possa comandare ai principi secolari. La terza e media sentenza è che il pontefice, come tale, non abbia direttamente e immediatamente nessun potere temporale, ma solo spirituale; e che tuttavia, in ragione di quest'ultimo, abbia una potestà indiretta e somma *(habere saltem indirecte potestatem quamdam eamque summam)* nelle cose temporali. Egli aderisce alla terza sentenza, e, nelle pieghe di essa, finisce col fare entrar tutto. Così, il papa non può, come papa, deporre i principi, « tuttavia può mutare i re, togliendo il potere ad uno per darlo a un altro, in quanto sommo principe spirituale, se è necessario per la salvezza delle anime ». Similmente, « il papa, come papa, non può promulgare leggi civili, nè confermare o infirmare i decreti dei principi; ma può far tutte queste cose, se una legge civile è necessaria per la salvezza delle anime, e i re non vogliono concederla » [1]. Omettiamo l'analisi delle rimanenti controversie. Della quarta sui concilii e della quinta sui membri della chiesa militante, abbiamo già discorso incidentalmente; le due ultime, sul purgatorio e sulla chiesa trionfante, appartengono alla comune letteratura agiografica.

4. La dommatica di Suarez. — Mentre l'opera di Bellarmino ci porta nel vivo delle quistioni dibattute dalla Riforma, quella di Suarez ci riporta tre secoli indietro, nel clima mentale del tomismo. Comincia con essa quell'anacronistica fioritura neotomistica, voluta dalla chiesa per dare una cornice

(1) Ibid., lib. V, c. 6, p. 611.

filosofica alla sua teologia. E il gesuita spagnuolo Francesco Suarez (1548-1617), ingegno professorale e compassato, simile a Tommaso nelle qualità formali ed estrinseche, ma privo del suo genio, si è mostrato più di ogni altro adatto alla bisogna. Tuttavia, malgrado le buone intenzioni e una certa robustezza di stile, le sue *Dispute metafisiche* non riescono a interessarci. Paragonate con le opere di contemporanei, come Campanella, Cherbury, lo stesso Pallavicino, si sente in esse un tanfo di muffa. Ma anche di fronte all'aristotelismo del Cinquecento, che agitava quistioni vive di fisica, di astronomia, di cosmologia, l'aristotelismo del Suarez è invecchiato e come assente dalla vita. Razionalismo formale l'ha definito un critico non malevolo (1); ma bisogna aggiungere che si tratta di una forma che ha lasciato cadere tutto il contenuto. Invano vi cerchiamo l'addentellato di un problema contemporaneo: le discussioni vertono sempre su Tommaso, Caetano, Scoto; raramente arrivano fino ad Occam. Si sente l'anacronismo, l'assurdo di una neo-scolastica che ignora il mondo che nel frattempo ha camminato. Perfino la giustificazione che, storicamente il Suarez avrebbe dovuto dare contro l'occamismo, della realtà dei concetti scolastici, manca o è toccata appena di sfuggita. Un capitolo finale sugli enti di ragione sembra appiccicato apposta per dare un luogo anche ad essi nel *pantheon* dei concetti medievali. E come in ogni scienza anacronistica, abbondano, sì, le *quaestiones*, ma mancano i veri problemi, quelli che con un moto di pensiero o con un'inflessione nuova fermano l'attenzione del lettore e prospettano

(1) GOTHEIN, *Reformation und Gegenreformation*, München, 1924, p. 111 sgg.

da un punto di vista originale una materia anche vecchia. Le *Dispute* del Suarez di solito ci riconducono, con lunghi ed estenuanti giri di parole, con distinzioni e sottodistinzioni all' infinito, a un luogo comune e familiare, per lo più tomistico, ma senza asservimento alla lettera della *Summa*. Ciò che vi manca, e che pure poteva far parte di un rinnovamento del tomismo, a tre secoli di distanza, è la giustificazione di quella filosofia di fronte al pensiero moderno. Esse sembrano destinate, in fondo, a promuovere piuttosto una ginnastica mentale complicata, che non l'avanzamento del sapere.

Per quel che s' è detto, non è il caso di esporre sistematicamente il pensiero del Suarez — tanto varrebbe riprodurre tutta la *Somma* di Tommaso —; ma bisogna presupporre la trama tomistica, ed esaminare le varianti proposte dall'autore. Nel problema dell' individuazione, egli non accetta l' idea della *materia signata* come principio individuante. La materia infatti « è un'entità comune, non solo in quanto si ritrova in molti individui, ma anche perchè un' identica materia può sottostare a molte forme: in che modo dunque potrebbe essere un principio d' individuazione? Questo occorre che sia peculiarissimo e in nessun modo comune » (1). La dottrina ch'egli propone è che ogni sostanza individuale « non abbia bisogno di alcun principio d' individuazione all' infuori della propria entità o dei principii intrinseci di cui consta quell'entità. Se essa, considerata da un punto di vista fisico, è semplice, sarà individua per la sua semplice entità; se è composta, poichè i suoi principii entitativi sono la materia,

---

(1) Suarez, *Metaphysicarum disputationum*, 2 voll. in folio, Venet., 1610, t. I, Disp. 5, fol. 104.

la forma e l'unione loro, saranno questi i suoi principii individuanti... In effetti, il fondamento della unità non può distinguersi dalla stessa entità *(ens-unum)* » (1). Qui si vede che la critica nominalistica del principio d'individuazione s'è fatta strada anche negli ambienti tomistici: non c'è bisogno d'individuar gli enti, perchè questi son già individui. Il che non vuol dire però, che non v'è in essi niente di universale, ma l'universale vi è immanente e non separato (2).

Sul concetto della verità, Suarez espone e confuta l'opinione che la verità non appartenga all'atto formale dell'intendere ma preesista nella cosa conosciuta, come *obiecta* all'intelletto, e consista in una conformità della cosa a sè stessa *(quatenus conformis est sibi ipsi)*. Egli vi contrappone la veduta tomistica, che la verità è « conformità del giudizio alla cosa conosciuta, com'è in sè, dalla quale conformità proviene che la cosa giudicata vien detta essere in sè nel modo che vien giudicata » (3). Ma il difficile sta nell'intendere in che propriamente consista quella conformità: è conformazione delle cose al giudizio o del giudizio alle cose, o reciproco adattamento dell'uno alle altre? La soluzione tomistica dissimula tutte le soluzioni possibili del problema. E Suarez è oscillante tra i diversi indirizzi. Egli non esclude totalmente che vi sia una verità nelle cose, mentre prima mostrava di escluderla; dice infatti: « Nella specie intelligibile non v'è la verità della cognizione se non come nel suo principio ed atto primo, a guisa di una verità entitativa »;

---

(1) Ibid., fol. 114.
(2) Disp. 6, sect. 2, fol. 130.
(3) Disp., 8, sect. 1, fol. 174.

ma subito dopo soggiunge, che solo nella composizione, cioè nel giudizio, c'è il vero e il falso [1]. La verità dunque si sdoppia in una verità entitativa e in una verità cognitiva, cioè vien presupposta nei termini del rapporto, e non già posta nella *conformitas* loro. Altrove invece pare che quest'ultima prenda il sopravvento: *veritas reciprocatur cum ente et ab eo aliquo modo distinguitur* [2]. Ma insomma, a chi prima conviene la verità, all'essere o al conoscere? Suarez comincia col rispondere che «la verità in modo più speciale si ritrova nella composizione e nella divisione, che non nei semplici concetti o nelle semplici cose». E allora, se è nel composto, cioè nel giudizio, essa è prima nella cognizione e poi nelle cose; tuttavia egli non sa rinunziare alla *veritas trascendentalis*, che è una «passione dell'ente, immutevole e inseparabile dall'ente» [3]. La teoria della conformità in fondo dissimula l'accettazione di tutte le tre tesi in una volta: che la verità è nelle cose, nei concetti e nei giudizi.

Anche sul concetto della materia, Suarez diverge alquanto da Tommaso. Egli pone una prima materia, o causa materiale di tutte le cose sublunari, non confondibile con nessuno dei corpi sensibili o elementari, «che sono affetti da contrarie qualità». E vuole, secondo la tradizione francescana e scotistica, che quella materia prima abbia una certa esistenza attuale indipendentemente dalla forma, «perchè la materia creata da Dio ed esistente nel composto ha una qualche reale essenza; altrimenti non sarebbe una realtà» [4]. Considera verisimile *(quan-*

---

(1) Ibid., sect. 4, fol. 183.
(2) Ibid., fol. 194.
(3) Fol. 196.
(4) Disp. 13, fol. 260.

tum ex signis et effectibus nos iudicare possumus) che il cielo sia composto di materia e forma; ma la sua materia non è quella degli elementi, perchè in tal caso sarebbe corruttibile (1). E di materia e forma fa constare anche tutte le sostanze subcelesti, gerarchicamente distribuite in quattro ordini, materiale, vegetale, sensibile, razionale, in modo che alcuni esseri partecipano ad un solo di essi, altri a due, altri a tre, e l'uomo soltanto a tutti e quattro. Ma non v'è giustapposizione di forme: quando la più alta interviene, assorbe in sè la più bassa e ne assume le funzioni. Questa *inductio formarum*, propria del tomismo, è dal Suarez confermata con la esperienza psicologica, che « un'attenzione concentrata sull'azione di una sola facoltà, p. es., l'intellettiva, impedisce l'operazione del senso, e perfino della nutrizione ». Complemento della dottrina è che la forma sostanziale è distinta dalle facoltà accidentali: così lo spirito e l'anima dell'uomo, che sono nominati distintamente dalla Scrittura, non si distinguono sostanzialmente, ma solo per funzione e per compito. Quindi, Suarez risolve in senso tomistico il quesito, come mai l'anima sia forma del corpo e tuttavia indipendente nella sua vita e nel suo destino dall'esistenza del corpo (2).

Sul problema della libertà, riconosce « che vi sia nell'uomo una potenza attiva, libera per la sua intrinseca forza e natura, cioè avente tale dominio sulla propria azione, ch'è in suo potere esercitarla o meno, e per conseguenza scegliere una via piuttosto che un'altra » (3). Come però questa libertà di

---

(1) Disp. 13, foll. 275, 280.
(2) Disp. 15, foll. 341-349.
(3) Disp. 19, fol. 439.

arbitrio si concilii col peccato originale, con la prescienza e la predestinazione divina, è una complessa quistione, che Suarez non ha affrontato in pieno, nè con autonomia, e che avremo agio di esaminare nello studio del molinismo.

Delle due parti fondamentali di cui constano le *Dispute metafisiche*, la prima, testè considerata, tratta dell'*ens in quantum ens;* la seconda contiene una teologia naturale, cioè quella parte della scienza teologica che può essere fondata su puri criterii razionali, senza ricorso alla rivelazione. Tale lo studio dell'idea di Dio, degli attributi divini, della creazione, ecc. E con la ragione naturale egli dimostra che Dio è infinito, immutevole, unico e così via. È la sola e importante concessione (avente però la sua radice nella tradizione tomistica) che il pensiero ortodosso della Controriforma fa ai principii della religione naturale, largamente diffusi nella filosofia laica del tempo.

5. Il molinismo. — L'opera di Luigi Molina, gesuita spagnuolo (1535-1600), che ha per titolo *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, è importante non solo come espressione delle tendenze eclettiche e accomodanti del gesuitismo, ma anche come punto di partenza di una grave controversia che, nell'interno della chiesa cattolica, ha riprodotto in qualche modo l'antagonismo tra la Riforma e il Cattolicesimo. Da essa infatti ha preso il motivo polemico l'*Augustinus* di Giansenio; e dall'una e dall'altro insieme procedono le fiere lotte tra gesuiti e giansenisti, di cui dovremo occuparci nel volume seguente di questa storia.

L'opera del Molina, non diversamente da quella

del Suarez, è concepita in forma di annotazioni, o di quistioni, in margine alla *Somma di Tommaso*. Nella determinazione del concetto del libero arbitrio, che forma il suo tema fondamentale, essa vuol collocarsi in una posizione intermedia tra Pelagio ed Agostino. A quest'ultimo, pur dichiarando di accettarne le premesse anti-pelagiane, trova modo di vibrare una stoccata per traverso, dicendo che « sogliono i Padri alle volte, quando vogliono espugnare un'eresia e svellerla dalle radici, concentrare in quel fine tutte le loro forze e i loro nervi, in tal modo che non riescono a vedere altri errori che possono nascere intorno ad altri dommi della fede » (1). La negazione agostiniana della libertà vien così spiegata come prodotta da una specie di accecamento, per effetto del suo santo zelo anti-ereticale. Molina invece è convinto che la libertà d'arbitrio esista e possa accordarsi con la scienza divina e con l'economia della redenzione. Esiste innanzi tutto, in quanto si oppone alla coazione: ed è questo l'unico senso che accettano i luterani, i quali vogliono che la libertà si riduca all'azione spontanea. Ma la si può intendere anche in un altro modo, in quanto si oppone alla necessità: « dal quale punto di vista si chiama libero quell'agente che, posti tutti i requisiti dell'azione, può compierla e non compierla, e compierla in un senso e nel senso opposto » (2). Ciascuno sa, per propria esperienza, che è in suo potere stare in piedi e sedere, camminare in questa o in quella direzione, ecc., « onde, contro i negatori della libertà di arbitrio, non bisognerebbe agire con le ragioni ma

(1) L. Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis*, ecc. Antverpiae, 1595, ad art. VIII, Qu. 14, Disp. 1, fol. 5.

(2) Ibid., ad art. XIII, Qu. 14, Disp. 2.

coi supplizii come dice giustamente Scoto: siffatti uomini, in verità, andrebbero fustigati o torturati col fuoco, finchè non confessassero che è in loro potere far cessare il supplizio o farlo continuare » (1). Bisogna tuttavia convenire con Occam e con Biel, che la libertà non esiste nell' istante della scelta, ma solo fino ad un momento prima: nell'atto della scelta, chi vuole non può non volere (2).

Qual' è la forza di questa libertà dopo la caduta della natura umana? Per Molina, essa è tale che « col solo concorso generale di Dio, senz'altro dono o aiuto della grazia, l'uomo può effettuare tutte le opere moralmente buone che rientrano nei suoi fini naturali; non già un'opera che dipenda da un fine soprannaturale, come la salvezza dell'anima ». A quest'ultima il nostro libero arbitrio, col concorso generale di Dio, è inadeguato, ed occorre il soccorso di una grazia speciale (3). Qui Molina dichiara di discostarsi da Pelagio. Ma la grazia speciale non annulla il libero arbitrio; essa è un incremento, non una sostituzione. E il rapporto dell'una e dell'altro è da lui definito nel modo seguente: « Benchè l' inizio della fede, che è radice e fondamento della giustificazione, sia da Dio, senza che noi vi abbiamo alcun merito (anzi, da parte nostra non vi sono che demeriti), e da Dio siano egualmente tutte le altre cose che seguono l' inizio della fede e che son d'ordin soprannaturale,.. nondimeno Dio ha con la sua sapienza disposto in tal modo le leggi con cui regge la vita spirituale e il suo sviluppo, che, come per mezzo della grazia egli perfeziona la natura umana

(1) Ibid., Disp. 23, membr. 1, fol. 89.
(2) Ibid., Disp. 24, fol. 103.
(3) Ibid., Disp. 5, fol. 17; Disp. 6.

per sè libera, così anche prima della grazia, e nell'atto di conferirla e poi nell'accrescerla, egli ha lasciato un posto al libero arbitrio » (1). Dunque, la grazia non toglie la libertà, ma la conferma.

Un'altra grossa quistione è come possa coesistere la libertà con la prescienza divina. Se Dio sa in precedenza quel che l'uomo farà, in che modo potrà questi far diversamente? Molina risponde distinguendo tre specie di scienze in Dio: una prima, puramente naturale (cioè conforme alla sua natura) con cui « egli sa tutte le cose verso le quali si estende la sua potenza, o immediatamente o con l'intervento delle cause seconde; un'altra puramente libera, con cui « egli, secondo il libero atto della sua volontà, e senza alcuna ipotesi e condizione, assolutamente sa, da tutto il complesso dei contingenti, quali cose avverranno e quali no ». V'è infine una terza e media scienza per cui, « dall'altissima e imperscrutabile comprensione dei singoli arbitrii egli intuisce ciò che ciascuno di essi farebbe liberamente se si trovasse in questa o in quella o in qualunque data condizione, pur potendo, se volesse, fare tutto l'opposto » (2). La libertà umana, evidentemente, non dipende dalle due prime scienze, l'una che concerne l'ordinamento naturale dell'universo, l'altra gl'immediati decreti di Dio (p. es., quelli impartiti al popolo ebraico), e che son tutt'e due incon-

---

(1) Ibid., Disp. 9, fol. 30.

(2) Ho tradotto un po' liberamente, per renderlo più perspicuo, il brano del M., che nel testo si esprime così: « Tertiam denique mediam scientiam, qua ex altissima et imperscrutabili comprehensione cuiusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc, vel illo, vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamen posset, si vellet, facere re ipsa oppositum » (Disp. 52, fol. 227).

dizionate; ma solo dalla terza, che è una scienza ipotetica, subordinata all'effettuarsi di una condizione contingente. La differenza tra questa veduta e quella di Socino, che rende inconoscibili a Dio i futuri contingenti, sta in ciò, che il carattere ipotetico della *scienza media* non è una limitazione imposta dalla natura a Dio, ma un'autolimitazione divina. Per conseguenza, « il libero arbitrio non farà una cosa o l'opposta perchè Dio ne ha prescienza, ma al contrario Dio ne ha prescienza, perchè il libero arbitrio, per la sua innata libertà, la farà, pur potendo, se vuole, fare la cosa opposta » (1). Analogamente si risolve il problema della predestinazione (2).

L'epilogo dell'opera è che c'è una cooperazione del libero arbitrio con la grazia. Quest'ultima dà i suoi doni, ma l'arbitrio vi aggiunge l'uso di essi. « Se manca il buon uso, anche i doni non esisteranno nella natura delle cose; ma il buon uso dipende dalla libertà come dalla sua vera e propriissima causa » (3). Dio non ha voluto la salvezza di alcuni e la dannazione di altri, ma ha dato a tutti indistintamente la possibilità di salvarsi; perciò ha costituito ciascun individuo adulto *in manu consilii sui* e in un tale ordine di cose, come se non avesse prescienza di quel che il libero arbitrio farà (4).

Non si può negare che la *scienza media* che Molina attribuisce a Dio sia una scappatoia ingegnosa e un mezzo per conciliare, alla men peggio, due cose inconciliabili. Appunto perciò contro di essa, come vedremo, si accanirà il rigorismo teologico

---

(1) Disp. 51, fol. 223.
(2) *In quaest. de praedestinat.*, art. 1, 2, foll. 304-307.
(3) Ibid., art. 5, fol. 359.
(4) Quaest. 23, art. 4, 5, fol. 391.

dei giansenisti, temendo di veder la scienza e la potenza divina travolte in un contingentismo meramente umano.

6. La politica dei gesuiti. — La politica dei gesuiti è stata studiata, per ragioni occasionali e polemiche da Bertrando Spaventa, in un tempo di agitazioni e di lotte. Ci si può spiegare, così, che le conclusioni di questi studii siano alquanto decettive, e non trovino adeguata conferma in un esame spassionato delle fonti. Certo, se si prendono, come lo Spaventa faceva, dei brani staccati di Bellarmino, di Suarez, di Mariana, ne può venir fuori un'audace dottrina democratica, diabolicamente congegnata con un sottinteso teocratico. Non ha affermato Bellarmino — per citare un brano estratto dallo Spavena: « *Potestatem immediate esse, tamquam in subiecto, in tota multitudine, nam haec potestas est de iure divino, et ius divinum nulli homini particulari dedit hanc potestatem; ergo dedit multitudini* »? (1) E Suarez: « *Hanc potestatem ex sola rei natura in nullo singulari homine exitere, sed in hominum collectione... Ex natura rei omnes homines nascuntur liberi, et ideo nullus habet iurisdictionem politicam in alium, sicut nec dominium* »? (2). Ciò non ostante, nè Bellarmino nè Suarez sono democratici; per il primo anzi, come s'è visto, non c'è peste peggiore della democrazia. In realtà, lo Spaventa ha scambiato il *subiectum* del potere, che per Bellarmino è, alla maniera dei Greci, un sostrato materiale, con un soggetto formale e attivo. I dottori gesuiti

---

(1) Bellarmino, *De membris Eccl. milit.*, III, 6; ap. Spaventa, *La politica dei gesuiti*, Milano, 1911, p. 13.

(2) Suarez, *De legibus*, III, c. 3, § 6; ap. Spaventa, op. cit., p. 49.

non vogliono dir altro se non che il principe non ha ricevuto un'autorità diretta e immediata da Dio, con un proprio titolo indipendente dall'interesse popolare, ma una funzione derivante da questo, e perciò limitata. Non il governo del popolo, ma la monarchia temperata rappresenta il loro ideale politico; e in questo senso, non è escluso il sottinteso teocratico d'indebolire alquanto il prestigio delle monarchie assolute, a vantaggio della chiesa. Ma anche in un altro significato, non meno diverso da quello democratico, essi hanno inteso fondare il potere civile sopra una ragione comune a tutti i sudditi: cioè nel significato giuridico di affermare un diritto naturale, impartito da Dio a tutta l'umanità egualmente, nell'atto della creazione.

Suarez in particolar modo è l'esponente cattolico del nuovo giusnaturalismo. Egli distingue una legge di natura da una legge civile, la prima a sua volta ripartita in legge di natura *stricto sensu* e in legge divina, « la quale, benchè sia soprannaturale in rapporto all'uomo, si può dir naturale in rapporto con la grazia » [1]. Quanto alla legge propriamente naturale, osserva il Suarez, alcuni l'hanno interpretata come espressione della natura razionale dell'uomo. Ma bisogna distinguere: se per natura razionale s'intende una ragionevolezza innata, precedente ogni nostro giudizio, si può consentire; non però se si faccia dipendere la legge naturale dal giudizio in atto della ragione. Mentire non è un male perchè vien giudicato tale, ma viceversa è giudicato, perchè è un male per sè stesso [2]. Una

---

(1) SUAREZ, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Lugd., 1619, in 10 libri, I, 3, fol. 11.

(2) Ibid., II, c. 5, foll. 68-69.

considerazione analoga vale anche per determinare il rapporto tra la legge di natura e la coscienza (in antitesi col giusnaturalismo protestante). V' è analogia e non identità tra loro: « la legge esprime una regola generale che stabilisce ciò che bisogna fare; la coscienza invece esprime un dettame pratico e particolare. Donde segue che la coscienza è più estesa [veramente questo termine è equivoco, ma il Suarez lo chiarisce] della legge naturale, perchè applica non questa soltanto, ma anche altre leggi, come la divina e la umana » [1]. Quanto al contenuto, il diritto di natura « abbraccia tutti i precetti e i principii morali che concernono ciò ch' è evidentemente onesto e necessario per la rettitudine dei costumi » [2]. Esso inoltre è immutevole, ma non ha vero valore coattivo; e non si confonde col diritto delle genti, ch' è una sua mera derivazione.

La legge positiva è a sua volta divina o umana. l'una che è stata promulgata immediatamente da Dio, per un'occasione sorta in seno alla sinagoga o alla chiesa, la seconda, che è stata ritrovata e imposta dagli uomini. Quest'ultima deriva dalla legge eterna, ma la sua necessità specifica risiede in ciò, che le esigenze del consorzio umano richieggono in alcuni casi delle norme più particolari e determinate, fornite anche di sanzione positiva, che non son quelle della legge naturale [3]. La quistione se il suo scopo sia di render l'uomo moralmente buono, è risolta dal Suarez negativamente: basta al suo scopo di fare il *subditus bonus*, e ciò che costituisce la bontà del cittadino è l'obbedienza all'ordine del

(1) Ibid., fol. 71.
(2) Ibid., II, fol. 77.
(3) Ibid., I, c. 3, fol. 12.

superiore. Le due qualifiche non coincidono: un solitario può essere un buon uomo, ma non è un buon cittadino, e un buon cittadino che obbedisce alla legge senza intenzione etica non è, come tale, un uomo buono. La distinzione è importante, perchè denota un certo avviamento a separare il diritto dalla morale, pur senza disconoscere che la meta ideale è l'unità dell'una e dell'altra, cioè l'individuo moralmente buono, che è insieme buon cittadino (1).

L'idea del diritto naturale, che nell'arido e intellettualistico Suarez è una nuda formula, si colorisce di note idilliache, che fanno presentire l'illuminismo, nello scritto *De rege et regis institutione* dell'altro gesuita spagnuolo Giovanni Mariana (1536-1623). Egli descrive l'uomo di natura come buono, socievole, che non conosce la frode, il mendacio, i bellici fragori, la *rabida et furens avaritia.* E a chi rimprovera la Provvidenza per aver fatto quest'uomo debole e indifeso, Mariana giustamente risponde: « Se l'uomo avesse la forza e la robustezza per respingere ogni pericolo, senza bisogno di soccorso altrui, quale società potrebbe esistere? quale riverenza tra gli uomini? qual ordine? quale fede? quale umanità? » (2).

Quest'opera è stata citata dallo Spaventa come indice delle tendenze monarcomache dei gesuiti. C'è dell'esagerazione; basti considerare che essa è dedicata a Filippo III di Spagna, il quale non avrebbe troppo gradito un tale cavallo di Troia. Si tratta invece — e la cosa è notevolmente diversa — di un

---

(1) Ibid., I, c. 13, fol. 19 sgg.

(2) Ioh. Mariana, *De rege et regis institutione*, Maguntiae, 1605 (la prima è del 1598), I, c. 1, p. 17.

documento di quella letteratura anti-tirannica che, come abbiamo visto, è largamente fiorita nel basso Medio Evo, e che non solo non contrasta col sentimento monarchico, ma ne forma un necessario complemento. Mariana è soltanto più esplicito dei suoi predecessori nell'ammettere la liceità del tirannicidio, pur consigliando molta prudenza a coloro che vogliono introdurre mutazioni inconsulte nel regno. Ma non esita poi a dire « *in magna laude fuisse quicumque tyrannos perimere aggressi sunt. Quid enim Trasybuli nomen gloria ad caelum erexit, nisi gravi triginta tyrannorum dominatu patriam liberasse?* » (1).

Il suo ideale, non diversamente dagli altri gesuiti del tempo, è la monarchia temperata, dove il potere del re è contenuto « *intra modestiae et mediocritatis fines* » (2). Il sovrano non è sciolto dalle leggi: « bisogna che si persuada che le leggi sacrosante su cui riposa la pubblica salvezza, allora solo divengono stabili, quando egli stesso le sancisce col suo esempio... E non solo egli deve obbedirvi, ma non può neppur mutarle, senza consenso della comunità e deliberazione esplicita » (3). Non però a tutte le leggi indistintamente egli deve sottostare, ma solo a quelle che non contraddicono alla sua maestà e non impediscono le sue funzioni. Naturalmente, « *de religione nihil Princeps statuat* » (4). Nel resto, il libro del Mariana non contiene che luoghi comuni sull'educazione del principe e sulle magistrature.

---

(1) Ibid., I, 6.
(2) Ibid., I, 8.
(3) Ibid., I, 9.
(4) Ibid., I, 10.

X

VERSO LA FILOSOFIA MODERNA

1. Campanella. — L'ultima grande filosofia del Rinascimento, quella di Tommaso Campanella, porta evidenti segni del costume mentale della Controriforma. Le sue intuizioni fondamentali non ne sono intaccate, ciò che conferma il carattere puramente periferico e marginale dell'azione della Controriforma sul nuovo pensiero; ma si osservano già in essa delle complicazioni barocche, delle involuzioni strane, delle contaminazioni tra la più vieta teologia e il più ardito sensismo, tra accese tendenze riformatrici e ciechi propositi reazionari, e così via, che guastano la linea armonica dell' insieme. Nel temperamento fervido, avventuroso, visionario del Campanella, lo spirito della Controriforma ha fatto come una cesura, che ne ha deviato lo sviluppo, rendendolo tortuoso e bizzarro, d' ingenuo e popolaresco ch'era per sua natura. Anche a voler prescindere, in questa sede, dai macchinosi piani politici da lui concepiti, nel carcere e fuori, non sapremmo decidere, nell'ordine stesso delle pure dottrine, fino a qual punto egli sia sincero e dove cominci la dissimulazione, il partito preso di celare sotto una qualunque idea un

doppio fondo d' intricati interessi. Dovunque il suo pensiero interferisce con un domma, con una dottrina o anche con un'aberrazione ecclesiastica (l'anticopernicanismo, per esempio), noi lo vediamo perdere la sua serenità e farsi circonvoluto e infido. La considerazione dei tempi spiegherebbe un riserbo, magari ambiguo; ma Campanella è tutt'altro che riservato, egli s' impegna sempre di là del necessario e dell'utile, e il bisogno di farsi tortuoso nasce dalla sua stessa esuberanza intemperante.

Anche nelle vicende della vita esteriore, egli è stato una vittima della Controriforma. Nato a Stilo, in Calabria, nel 1568, entrato da giovane nell'ordine dei domenicani, esordì negli studi come un telesiano ardente, componendo, per difendere il maestro, un'esposizione divulgativa della sua filosofia. La prima applicazione giovanile del naturalismo telesiano è stata la *Città del Sole*, un'utopia sociale e religiosa, dov' è immaginata un' ideale teocrazia solare, in forma di repubblica, governata secondo leggi universali, professante una religione conforme a natura. Quivi, secondo la veduta platonica, l'uomo più sapiente è insieme monarca, legislatore, sacerdote.

Concepito questo piano ideale, Campanella volle servirsene come modello per una pratica riforma. Egli si diè, con alcuni compagni, a infiammare le popolazioni della nativa Calabria per sollevarle contro il governo spagnuolo. Ma scoperta la congiura, egli venne arrestato per il doppio delitto di sedizione e di eresia. Subì quindi il processo e la tortura, e si sottrasse con una simulata pazzia alla morte, ma non al carcere, nel quale fu costretto a languire per 27 anni, e da cui fu alla fine liberato per intercessione di potenti amici. In quel lungo periodo, egli andò elaborando e svolgendo la sua dottrina filoso-

fica e il suo programma di riforma religiosa e sociale. Allontanandosi alquanto dal suo naturalismo originario, egli cercò di convertire la teocrazia solare in una teocrazia cattolica, col papa sovrano del mondo, al quale tutti i principi cristiani dovessero sottomettersi, come detentori di un potere ch'egli solo formalmente possiede, e che essi amministrano soltanto. Questo ritorno all'ortodossia, se gli valse una più benevole considerazione dell'autorità ecclesiastica e giovò alla sua liberazione, non cancellò ogni diffidenza, a cui del resto egli dava esca, fucinando sempre nuovi piani e mischiandosi, non chiamato, in tutte le faccende del tempo. Uscito dal carcere di Napoli, egli fu trasferito in blanda prigionia a Roma; più tardi, liberato del tutto, riuscì a venire in contatto con papa Urbano e ad esercitare qualche influenza su di lui. Ma nuovamente minacciato dal governo spagnuolo che mal vedeva questa sua opera di consigliere, e inviso all'ambiente bigotto della curia romana, si sottrasse con la fuga al pericolo, e si recò in Francia, dove trascorse tranquilli gli ultimi anni della sua vita avventurosa, morendo il 21 maggio del 1639.

Trascegliamo dalla farragine degli scritti campanelliani quelli che possono giovare a illustrarci gli aspetti principali della sua dottrina. Fondamentale importanza hanno due opere: *Del senso delle cose e della magia* e *Philosophiae universalis seu metaphysicorum dogmatum;* quest'ultima divisa in tre parti, la prima delle quali collima con l'opera precedente, e tratta dell'animazione universale della natura, mentre le altre risalgono ai principii o alle *primalità* metafisiche del mondo. Complementi della cosmologia campanelliana sono la *Realis philosophia epilogistica* (la cui prima parte tratta *De rerum na-*

tura et hominum), l'*Apologia pro Galilaeo*, e alcune delle lettere, che illustrano il complesso atteggiamento del filosofo verso il copernicanismo. Per le dottrine morali e politiche, si può attingere alla terza e quarta parte della *Realis philosophia*, alla *Monarchia spagnuola*, alla *Città del Sole* e alla *Metafisica;* per le dottrine religiose all'*Atheismus triumphatus sive reductio ad religionem per scientiarum veritates*, al *De praedestinatione, electione, reprobatione et auxiliis divinae gratiae*, al *De gentilismo non retinendo*, e, sporadicamente, agli altri scritti citati. Importanti dal punto di vista filosofico e da quello artistico sono le *Poesie*, molte delle quali sono ricche d'impeto lirico.

Si è detto che Campanella ha esordito come telesiano. Ma egli ha ben presto avvertito che con la materia e con le forze agenti (caldo e freddo) non si spiega il sorgere della vita sensibile. Bisogna dunque che quest'attività preesista come qualcosa di originario al pari della materia e delle forze, e che sia insita a tutti gli esseri, perchè, se fosse prerogativa di un ordine piuttosto che di un altro, nascerebbe dal nulla, mentre « da niente il senso non nasce ». Perciò « è forza dire che sentano gli elementi, lor cause e tutto... Sente dunque il cielo e la terra e il mondo, e stan gli animali dentro a loro come i vermi dentro il ventre umano, che ignorano il senso dell'uomo, perchè è sproporzionato alla loro conoscenza piccola » (1). Contro Lucrezio e Democrito (avrebbe potuto anche aggiungere contro Telesio) che vogliono mostrare che il senso nasce da cose non senzienti, perchè di elementi insensibili

---

(1) CAMPANELLA, *Del senso delle cose e della magia* (Ed. Bruers, *Classici della filosofia moderna*), Bari, 1925, lib. I, cap. 1.

si fanno gli uomini che ridono e piangono, egli afferma che c'è riso e pianto negli elementi, ma non a quel modo ch'è negli uomini, perchè il riso è dilatazione di spiriti, il pianto è contrazione. E si stupisce di Galeno e di molti peripatetici che, in antitesi con Democrito, pongono le virtù attive negli elementi, e poi negano loro il senso, facendo di esso un temperamento di quelle qualità: comunque unite, le qualità non sentiranno, se virtù senziente non è in loro che le avvivi e le muova (1). Alla comune obiezione, che il mondo non senta perchè non ha occhi, orecchie, mani, ecc., egli risponde che « questi stromenti convengono all'animale spirito chiuso in materia grossa che bisogna con quelli movere e per pertugi sentire. Ma al mondo, per il moto basta la figura tonda; mani sono i raggi e virtuti attive diffuse ad operare senza esser chiuse in braccia grevi; e occhi sono le stelle e luminari che vedono e fan vedere noi, che serrati in grossa mole siamo e per le fenestre de li sensorii miriamo quel che in tutta l'aria e cielo è aperto e noto. Tanta sciocchezza è negare il senso alle cose perchè non hanno occhi, nè bocca, nè orecchie, quanta negare il moto al vento perchè non ha gambe, e il mangiare al fuoco perchè non ha bocca, il vedere a chi sta in campagna perchè non ha fenestre d'affacciare, e all'aquila perchè non ha occhiali » (2).

Tutte le cose dunque hanno senso, ma quale più, quale meno distinto, e ciascuna secondo la propria maniera d'essere. Campanella non sconfessa il materialismo telesiano (3); egli non converte l'*esse* nel

---

(1) Ibid., I, 3.

(2) Ibid., I, 13.

(3) Anzi, egli attribuisce il senso anche alle nature agenti di Telesio: il calore sente: Ibid., II, 26.

percipi (come farà l'empirismo moderno), ma aggiunge il sentire, come virtù o qualità attiva, alla costituzione materiale, e così converte un muto meccanismo in una dottrina dell'animazione universale. La graduazione neoplatonica delle forme dell'essere si arricchisce per lui di una graduazione di forme o modi della sensibilità; e la sua fervida fantasia riesce a rintracciare dovunque, nell'azione dei corpi all'apparenza più insensibili, una traccia o varietà di senso. « Le cose parlano immediatamente tra loro, l'aria tocca l'aria; una stella, i raggi mandando, i suoi conoscimenti comunica. Ma tra noi, chiusi nel corpo, bisogna batter l'aria che porta il concetto ed aver convenzione con chi m'ode, che quando batto l'aria così significo questa cosa, quando in quel modo l'altra. E però chi non sa la lingua del paese non intende, tranne le voci elementari del riso, del pianto, ecc... Talchè vien da poco discorso lo stimare che le cose tra sè non si sentano e non parlino, essendo il parlare un significare impedito e tardo, assai più che il significar delle cose sciolte di corpo grosso, come sono gli angeli e demoni che subito si comunicano il concetto, e quando stiam noi a figurarcene uno, essi ne significano mille » (1). Sentono gli astri e il cielo; sente l'aria, sebbene il suo senso sia più perturbato; sente la luce ogni cosa, « perchè di tutte s' infà e ad altri sentir le fa ». Ma c' è grado e grado: poco avvertono i corpi inorganici, perchè son poco atti a patire; e tuttavia neppure ad essi si può negare ogni sensibilità, come non si può negare ogni calore: e il calore è senziente. « Di più, i metalli e pietre si nutricano e crescono, trasmutando il suolo dove prima nascono

(1) Ibid., II, 11.

con l'aiuto del sole, non altrimenti che l'erbe in liquore, e tirandolo a sè per le vene loro, onde i diamanti crescono in piramide, i cristalli in figura cuba, ecc. Ci sono pietre, come l'astrochite e trochite che, poste sopra una piana tavola e fregate d'aceto e sugo di limone, si muovono da sè stesse; l'ambra attrae la paglia... e il corallo esser arbore petrigno in mare ognuno vede » [1]. Sente perfino lo spazio che, « nato a locare » attira a sè i corpi, non con istrumenti, ma con appetitoso senso [2]. Quanto alle piante, nessuno dovrebbe dubitar del loro sentire, perchè nascono, si nutrono, crescono e fan figliuoli e semi come gli animali. Aristotele dice che hanno solo anima vegetativa; ma se è anima, come può non sentire? Perchè non ha occhi e orecchie? Ma questi non son sensi, bensì vie e finestre del senziente spirito. Di più, vi sono piante in Scandinavia, i cui frutti diventano animali volatili, e in tutte le piante nascono vermi; quel senso non può venir dal nulla. Ancora: il legno che vien lasciato inarcato torna nella sua positura; dunque sente la contraria puntura, come l'animale, e la schiva. Bisogna insomma mettere senso e consenso tra le cose, tra le celesti e le terrene: donde si argomenta la verità dell'astrologia e la virtù della sapienza occulta che gli antichi chiamarono magia [3].

Ma prima di passare a queste scienze che sono, come si vede, un naturale prolungamento del fantasioso animismo del Campanella, cerchiamo d'individuare il principio informatore del pampsichismo. Per Aristotele, la sensibilità non è possibile senza

---

(1) Ibid., III, 13.
(2) Ibid., III, 12.
(3) Ibid., III, 14.

organi, per mezzo dei quali l'anima riceve le forme delle cose, scevre della loro materialità, e viene, come si dice, informata. Si spiega perciò, che gli aristotelici, dove non trovano un sensorio determinato, si rifiutino di ammettere una sensibilità. Campanella invece riprende l' idea telesiana che gli apparati sensoriali non sono veri e proprii organi e strumenti di trasformazioni, ma semplici vie e canali, attraverso i quali passa, per giungere fino all'anima, una sensazione già preesistente nelle cose. Perciò l'anima non viene informata, vale a dire non riceve la forma dagli oggetti esterni, ma soltanto modificata. Se vi fosse informazione, essa dovrebbe perdere la forma propria per assumere quella degli oggetti, il che evidentemente non si verifica, perchè chi sente sa di sentire e distingue sè stesso dalla cosa sentita, non si converte semplicemente in essa. Ma la medesima difficoltà non si presenta anche nell' ipotesi dell' immutazione? non implica questa un mutarsi dell'anima? Campanella risponde: « Se l' immutazione dell'anima fosse totale, essa si convertirebbe in ciò che la impressiona e perderebbe il giudizio precedente per acquistare il nuovo, come il legno perde il proprio senso ed acquista quello del fuoco, quando brucia ». Ma l' immutazione invece è parziale e lascia sussistere in massima parte l'essere precedente dell'anima; quindi essa non solo riceve e vien modificata, ma reagisce ed è in grado di giudicare quel che accoglie. Per es., la luce tinta dalla superficie della pietra entra in noi per mezzo degli occhi e tocca lo spirito facendolo sentire: se lo informasse o lo modificasse totalmente, lo spirito diventerebbe a sua volta pietra, ma poichè lo impressiona in minima parte, ne risulta che lo spirito vede, senza cessar di essere quello che è. Similmente,

per sentire il fuoco, non bisogna pigliare tutta la forma del fuoco, ma basta essere un poco scaldato [1].

Risultano di qui varie conseguenze importanti. Innanzi tutto non v' è differenza qualitativa tra l'anima senziente e gli oggetti sentiti, che sono poi senzienti a lor volta. L'anima o spirito non è forma, come voleva Aristotele, ma una materialità più sottile ed ha una sensibilità più vivace delle cose che si sogliono chiamare inanimate: tra l'una e le altre c' è pertanto reciprocità di azione e di passione, per cui il senso circola universalmente nel cosmo [2]. Inoltre, una sola è la sostanza senziente e un solo è il senso, ma vari sono i modi di sentire, per la pluralità degli oggetti e delle vie (i sensorii) attraverso cui passa la loro azione. Per conseguenza non c' è più bisogno di quel senso comune che Aristotele poneva come un mutuo interprete dei vari sensi, intesi come diversi l'uno dall'altro [3]. Così, quando l'uomo vede un pomo e fin dal vederlo sa che esso ha sapore e odore, Aristotele dice che interviene il senso comune, che sta al centro, mentre i sensi son come linee che vanno dal centro alla circonferenza. « Bella immagine, risponde Campanella, ma non quadra a' detti suoi, perchè se li sensi sono affissi agli organi, non potrà mai insegnarsi in che modo corrono dentro al senso comune » [4]. Infine, il senso non è mera passione, ma percezione di passione, cioè attività. Campanella ha attinto questo concetto

---

(1) Ibid., I, 4: II, 12, 14, 15; *Metaphysica* (ed. 1668), P, I, lib. I, 4, 5.

(2) *Metaph.*, P. I, lib. I, 4, fol. 37: « Animam sentientem non esse incorpoream, sed vel corpus vel formam corporis; et cum forma esse nequeat, esse tenuissimum corpus habitans in crasso ad operationes vitales concinnato, sicut nauta in navi ». Curiosa questa fusione di materialismo e platonismo.

(3) Ibid., P. I, lib. I, 6, fol. 51.

(4) *Del senso delle cose*, II, 17.

dalla filosofia del Ficino e di Pico, e a sua volta l'ha confermato con acute osservazioni psicologiche. Chi patisce soltanto, non sente: così chi dorme non avverte i morsi delle pulci, e chi è rapito in estasi o accecato dall'ira o da altra passione, non sente nulla; dunque «il senso è percettivo di passione, alla quale, s'è distruttiva e dolorosa, si resiste e contrasta, e, s'è piacevole e conservativa, si applaude, segue e ama» (1).

Nell'uomo, al pari degli altri esseri, il senso è l'attività fondamentale da cui ogni altra deriva. L'obiezione che, se la conoscenza deriva dai sensi, l'uomo è superato da molti animali, non regge, secondo il Campanella, perchè la prestanza non consiste nella bontà dell'organo, ma nell'eccellenza dello spirito che sente nell'organo. Un sapiente può abitare in una casa vile, e un insipiente in una casa di lusso. L'aquila può veder molto lontano, ma non sa, come l'uomo, trarre largo partito dalla sua visione. E l'uomo per grandezza di cervello supera tutti gli altri animali (2). Se sapere è conoscere con certezza ogni cosa, «internamente e senza dubitanza,... i sensi sono certi più che ogni altra conoscenza nostra, tanto d'intelletto, come di discorso, come di memoria, perchè ogni lor notizia dal senso nasce, e quando sono incerte queste conoscenze, col senso s'accertano e correggonsi». Aristotele s'inganna credendo che il senso non renda ragione delle cose; esso è certo e non vuol prova, essendo prova a sè stesso; invece la ragione è conoscenza incerta che dev'essere provata mediante l'attestazione sensibile. «Ogni ente sè stesso conosce e sente con certezza

---

(1) *Del senso* ecc., I, 4; *Metaph.*, P. I, lib. I, 5.
(2) *Metaph.*, P. I, lib. I, 9.

e non con discorso, e le cose che fa per sè naturalmente e senza discorso le sa ». Le attività così dette intellettuali si riconducono al senso: « l' intendere in universale è senso languido e lontano, la memoria è senso sopito, il discorso è senso strano [estraneo] in simile. Ma il senso è sapienza o scintilla divina » (1). È grande stoltezza credere che la scienza consista nel conoscere gli universali. Che saprò io se intendo che Pietro è uomo, animale razionale, se non intendo le sue qualità e proprietà minutamente? La medicina ci avverte che non basta conoscere il genere della febbre, ma quando e come assale, e la complessione del singolo infermo e del morbo e del medicamento. Gli universali non sono che sussidii per meglio sentire il particolare: « quanto più l'assente senti, molto più il presente sei atto a sentire » (2).

Ma il termine *senso* comprende per Campanella due cose molto diverse. C' è una sensibilità che consiste in una modificazione prodotta in noi da un oggetto e che ci fa conoscere cose diverse da ciò che noi siamo. Ma dove l'oggetto della conoscenza siamo noi stessi, là non c' è alterità, ma perfetta identità del conoscente e del cognito, e reciprocità piena del sapere e dell'essere: nel conoscermi, io so quel che sono e sono quel che so. Campanella chiama *addita*, cioè sopraggiunta, la conoscenza sensibile esterna, *abdita*, cioè nascosta, la conoscenza di sè; quest'ultima è innata, immediata, senza sforzo, e forma la condizione preventiva dell'esistenza dell'altra. « L'anima e gli altri esseri conoscono prima ed essenzialmente sè stessi e poi in linea secondaria

(1) *Del senso* ecc., II, 30.
(2) *Del senso* ecc., II, 22.

ed accidentale le altre cose, in quanto conoscono sè stessi mutati e fatti simili alle cose da cui son modificati » [1]. Dunque, in tanto c' è notizia delle modificazioni prodotte dagli agenti esterni, in quanto c' è conoscenza del proprio essere modificato, quindi dell'identità propria nella modificazione. Si può dire che questo sia un senso della natura dell'altro, o non è piuttosto un nome comune, che esprime inadeguatamente quella conoscenza intellettuale o speculativa, che invano il Campanella aveva cercato di ridurre a un mero senso esterno illanguidito? Certo, il nostro filosofo non sconfessa il suo sensismo; ma, come già al materialismo telesiano egli ha sovrapposto un senso universale delle cose, così al senso egli sovrappone un'attività spirituale più alta. E noi vediamo infatti ch'egli sviluppa la dottrina del *sensus abditus* in sede propriamente metafisica, cioè nella concezione delle *primalità* dell'essere, che costituisce una soprastruttura razionalistica e neoplatonica sul precedente sensismo.

Lo sdoppiamento del senso ha il suo lontano addentellato nello sdoppiamento delle anime della filosofia telesiana: il *sensus abditus*, anche senza esplicita confessione del Campanella, ci pone in presenza di un'anima diversa da quel sottile spirito materiale su cui s' imprimono le modificazioni esterne, di un'anima divina e immortale, attraverso cui rientra, in questa filosofia, il motivo della dignità e dell'eccellenza umana della concezione del Ficino e di Pico. La dimostrazione dell' immortalità è data da lui in nome del principio che nessun effetto può elevarsi al di sopra della propria causa; ma l'uomo « cogitando pensa sopra il sole e poi più sopra, e

(1) *Metaph.*, P. II, lib. VI, 8; *Del senso* ecc., II, 15.

poi fuor dal cielo, e poi più mondi infinitamente »; perciò, questo suo tendere all' infinito è atto di cosa partecipe dell' infinito. « Di più nullo ente opera oziosamente le sue azioni maggiori, ma tutti le drizzano al fin loro certo per natura; ma l'uomo ha per sue nobilissime operazioni la religione e scienza, la quale piuttosto saria travaglio alla vita corporale che utile ». L'uomo nasce nudo e inerme, e tutti gli altri animali più o meno protetti, « e nondimeno l'uomo fra poco tempo tutti gli animali vince e se veste de loro pelli e magna le loro carni e li doma e cavalca, e s'arma delle loro armi, usa la lor forza come sua... E se ognuno degli animali è buono a una cosa sola, egli a mille è buono e da tutti piglia esempio e migliora ogni loro arte e industria ». In conclusione, « tutti gli animali stanno dentro il ventre del mondo, e l'uomo con loro, come vermi dentro il ventre dell'animale, e pur solo gli uomini si accorgono che cosa è questo secondo grande animale, e li suoi principii, corso, vita e morte. Dunque l'uomo non sta solo come verme, ma come ammiratore e luogotenente della prima causa, architettrice di ogni cosa » [1]. Da tutto ciò è già chiaro, e meglio si chiarirà in seguito, che l' intuizione neo-platonica soverchia di gran lunga l'originario sensismo; e l'una e l'altro tuttavia coesistono nella mente del Campanella, dando ancora un esempio di quel sincretismo, che è generale caratteristica del Rinascimento.

Abbiamo accennato all'astrologia e alla magia, come logici sviluppi della dottrina dell'animazione universale. Gioverà darne qualche cenno più particolareggiato, perchè si tratta di un aspetto impor-

(1) *Del senso* ecc., II, 25.

tante del pensiero campanelliano. In una lettera a monsignor Querengo, il filosofo confessa di aver avuto nella gioventù avversione per gli astrologi, molto probabilmente sotto l'influsso della recente lettura del trattato di Pico della Mirandola, ma di essersi poi ricreduto, avendo visto « altissima sapienza intra molta stoltizia loro albergare ». Egli spiega il fatto come conseguenza di studi diretti sui fenomeni della natura, ed anzi trae di qui argomento per distinguere il suo filosofare da quello di Pico. « Io imparo, egli dice, più dall'anatomia di una formica o d'un'erba che non da tutti i libri che sono scritti dal principio di secoli sin a mo', dopo ch' imparai a filosofare e leggere il libro di Dio; al cui esemplare correggo i libri umani malamente copiati e a capriccio, e non secondo sta nell'universo libro originale ». Invece Pico, pur essendo ingegno nobile e dotto, fu « filosofo più sopra la parola altrui che sulla natura, donde quasi nulla apprese, e dannò gli astrologi per non aver mirato all'esperienze » (1). C'è solo una parte di vero in queste affermazioni; ma bisogna anche aggiungere che la sua lettura del libro di Dio è per lo più fantasiosa e arbitraria, e che molte delle sue nozioni naturali sono di origine libresca. Giambattista della Porta è tra gli autori che più abitualmente egli saccheggia.

Tra astrologia e magia, Campanella non fa distinzione netta: in virtù dell'azione reciproca, del senso e del consenso che lega tra loro tutti gli esseri, c'è continuo scambio d'influssi dall'una all'altra. Ma l'elemento magico, attivo, prevale sul fatalismo astrologico, e lo assorbe. Egli distingue, sotto il nome

---

(1) *Lettere* (Ed. Spampanato *Scrittori d'Italia*), Bari, 1927, p. 134.

di magia, tre arti diverse, di Dio, dei demoni, della natura. La magia divina è l'azione miracolosa di Dio, che si partecipa all'uomo non per suo merito, ma per divina condiscendenza; tale quella di Mosè e di altri santi, che, con poca scienza propria, fecero numerosi miracoli. La magia diabolica appartiene a coloro « che per l'arte del demonio fanno cose mirabili a quelli che non l' intendono ». La magia naturale comprende l'azione delle stelle, delle virtù mediche e fisiche, e in generale delle forze della natura. L'aspetto scientifico di quest'ultima è posto da lui in rilievo non diversamente che dal Porta. « Tutto quello che si fa dalli scienziati imitando la natura e aiutandola con l'arte ignota, non solo alla plebe bassa, ma alla comunità degli uomini, si dice opera magica ». Magia fu quella di Archita, che costruì una colomba che volava; così è della polvere da sparo, della calamita, degli orologi: « finchè non s' intende l'arte, sempre si dice magia; dopo è volgare scienza... Ma le cose fisiche e astrologiche e religiose rarissime volte si divulgano; però in queste gli antichi ritiraro l'arte » (1). E mago non è soltanto l'alchimista o il medico o l'autore d' incantesimi: « gran mago bisogna che sia il legislatore, che introduca cose a tutti piacevoli e giovevoli, e allì pochi repugnanti manifestarle e persuaderle per buone. Gli oratori e i poeti sono secondi magi che per loro laude introducono passioni piacevoli ma spesso inutili » (2).

Sembra quasi di qui che la magia non abbia una propria e distinta ragione d'essere, e che tutto ciò che in essa v'è di prodigioso sia dovuto all' igno-

---

(1) *Del senso* ecc., IV, 5.
(2) Ibid., IV, 12.

ranza delle cause naturali. Ma in realtà, non tanto vien la magia ricondotta al livello della natura, quanto piuttosto la natura viene elevata all'altezza della magia ed è tutta piena di prodigi e di arcani. La magia del legislatore, di cui testè facevamo cenno, non è semplice abilità o prontezza d'intuito, come noi oggi potremmo giudicarla, ma conoscenza delle leggi astrologiche che regolano le vicende umane: « Sotto il triangolo di Ariete sono le monarchie e leggi giuste e profeti veraci e gli europei; sotto quello di Tauro le repubbliche, leggi variabili e mutamenti assai per la luna; sotto i Gemini, leggi sacerdotali, cerimoniose, assai parte macolate di superstizione; sotto Cancro, l'eresie », ecc. E anche più particolarmente, per ogni regno e provincia e legge e costume, bisogna badare a quale pianeta soggiace, e considerar bene che le costellazioni universali vincono le particolari, le comuni vincono le individuali, onde la natività del regno prevale su quella del re e « muore di peste o di guerra chi ha poca significazione di morte » (1).

Non meno complessa è la natura fisica per l'animazione delle sue parti, sì che si richiede dal mago la conoscenza del modo di sentire di ciascuna e degli scambi d'influssi tra loro. Il senso è non soltanto negl'individui, quali che siano, ma anche nei loro semi, nell'aria e nei vapori dove s'attaccano; donde può cavare il mago « dottrina d'introducere quella affezione che gli pare, e di sanarla ancora, così come in terra si seminano e svelleno i semi » (2). Gli animali e le erbe, inducendo in noi le passioni che hanno, entrano tutti in uso di magia.

---

(1) Ibid., IV, 19.
(2) Ibid., IV, 12.

Così gli animali sonnolenti, il ghiro e il tasso, hanno virtù d'indurre sonno, mangiandone specialmente il cervello e il cuore, perchè in questi sta la parte « spiritosa »; gli animali vigilanti, come la gru, la civetta, il gallo e il cane danno vigilanza; inoltre ogni membro di animale giova al nostro simile membro [1]. Si ritrova senso anche nei cadaveri; altrimenti, come potrebbero in essi nascere i vermi? E perfino si riproducono tra loro alcuni rapporti analoghi a quelli che esistevano tra i viventi: per esempio, « se fai un tamburo di pelle di lupo e uno d'agnello, troverai che sonando l'uno, l'altro si rompe » [2] (per la paura!).

Quei particolari influssi che prendono nome d'incantesimi sono spiegati così: « Chi ammira una cosa, inarca le ciglia e vorria aprire gli occhi tanto che gli entrasse la cosa ammirata, per conoscerla e goderla, e, per quell'aprire, manda fuori spiriti assai avidi della cosa desiderata e ammirata, e quelli si comunicano subito nella tenerezza per li pori, e operano come nel generante facevano, a quella guisa che il veneno del cane rabbioso cerca di avvertire il nostro umore e spirito in sè, talchè, vinti, li spiriti dell'arboscello e del fanciullo cedono e non fanno nutrire il composto e s'ammortano » [3]. Nei maleficii, la parola può nell'assente muovere odio, amore, infermità, morte, perchè l'aria ne conserva l'impressione e la trasmette alla cosa verso cui è indirizzata. Ma che l'incantatore possa muovere le stelle, l'aria, le tempeste e seccare le biade è cosa che Campanella dichiara di non poter intendere, « perchè

---

(1) Ibid., IV, 14.
(2) Ibid., IV, 8.
(3) Ibid., IV, 14.

non tanto vale la parola e l'immaginazione, che possa mutare il cielo, il mare e l'acqua » (1).

V' è generazione spontanea, non solo degli esseri inferiori, e dei vermi nei cadaveri, ma perfino degli uomini: se no, come si troverebbero i selvaggi nel mondo nuovo? E vi son casi di metamorfosi addirittura ovidiane, come quelli di alcune piante della Scandinavia le cui foglie si mutano in uccelli, e di crini di cavalli mutati in serpenti. A un ordine di rapporti più normali apartengono gl' influssi del cielo sulla vita organica. Non c' è « uomo grosso in terra » che non s'accorga che la generazione, l'alterazione, la corruzione dei viventi, le stagioni dell'anno, i mutamenti dell'aria, del mare e della terra, vengano dai due luminari e dalle stelle. E, poichè ogni cosa che quaggiù si fa dipende da tali mutazioni, è forza di dire che Dio pose nelle stelle le leggi e gli ordini di quanto avviene tra le creature corporali » (2).

La conclusione di questo fervido animismo, ricco di assurdità che non abbiamo voluto attenuare, per non privarlo del suo particolare colorito, ma anche di spunti originali e profondi, è che « il mondo dunque tutto è senso e vita e anima e corpo, statua dell'Altissimo, fatta a sua gloria, con potestà, senno e amore. Di nulla cosa si duole. Si fanno in lui tante morti e vite che servono alla sua gran vita. Muore in noi il pane e si fa chilo, poi questo muore e si fa sangue, poi il sangue muore e si fa carne, nervo, ossa, spirito, seme, e pate varie morti e vite, dolori e voluttadi; ma alla vita nostra servono, e noi di ciò non ci dolemo, ma ci godemo.

(1) Ibid., IV, 17.
(2) Ibid., IV, 19.

Così a tutto il mondo tutte cose son gaudio e servono, e ogni cosa è fatta per lo tutto e tutto per Dio e sua gloria » (1).

A una psicologia e a una cosmologia sensualistica, Campanella sovrappone una metafisica neoplatonica, che ha in quelle degl' innegabili addentellati, ma si svolge in tutt'altro clima mentale, poichè considera i concetti come entità reali e non come attenuazioni di dati sensibili. La metafisica è la dottrina delle *primalità*, cioè dei primi principii dell'essere, da cui dipende tutta la struttura dell'universo. Esse son tre: la potenza, la sapienza, l'amore; e i loro contrari, che costituiscono il non essere, sono l' impotenza, l' insipienza, l'odio. Gli enti creati partecipano, in varia misura, delle determinazioni opposte; Dio solo è assoluta potenza, sapienza e amore, senza miscuglio di contrari (2). Bastano questi pochi cenni per riconoscere il vecchio tema trinitario della teologia cristiana; ed è facile argomentare che l'allacciamento del mondo a Dio non possa essere effettuato che sulla trama dell'agostinismo.

Quanto alla potenza, il nostro pensiero limitato la concepisce come un mero poter essere che ancora non è; ma in Dio v' è potenza assoluta, da cui procede l'essere per intrinseca necessità; Egli è il *possest* della filosofia del Cusano. Quindi, contro Aristotele, Campanella afferma che la potenza non è più ignobile dell'atto, ma è più nobile *in causis principalibus et in toto*, perchè non è limitata dall'essere in atto, ed anzi lo pone (3). La seconda pri-

---

(1) *Del senso* ecc., IV, epilogo.
(2) *Metaph.*, P. II, lib. VI, proem.
(3) *Metaph.*, P. II, lib. VI, 5, 6.

malità è la sapienza, anch'essa intrinseca o *abdita*. « Ogni cosa intende sè stessa con un' intellezione arcana ed essenziale. L' intender le cose esterne è un patir da esse e un convertirsi in esse; ma quando l' intelletto intende sè medesimo, non ha bisogno di patir da sè, nè di diventar sè, perchè è già tale; dunque si conosce per essenza, e la conoscenza coincide con la stessa essenza » (1). Questa conoscenza di sè vien chiamata anche, dal Campanella, senso di sè; ed è qui l'addentellato metafisico del precedente sensismo. Ma non più che il mero addentellato: di fatto, l'auto-conoscenza si sovraccarica di un significato trascendente e speculativo, che non ha più nulla in comune con la mera sensibilità empirica. Infine la terza primalità è il volere, e per eccellenza l'amore, che viene elevato, non senza reminiscenze dell'erotologia del '500, a principio connettivo di tutte le cose. E, come la conoscenza di sè *(abdita)* è essenziale e quella delle altre cose è accidentale, così è essenziale l'amor di sè, secondario quello degli altri esseri, i quali sono amati in quanto giovano in qualche modo alla conservazione della nostra esistenza. Bisognerà dire allora che anche l'amor di Dio è accidentale? No, c' è un *amor abditus, quo creaturae magis Deum quam seipsas amant;* Dio infatti è il *sè* più profondo di ogni creatura (2). In questa sede trova posto la discussione della libertà del volere. Campanella è determinista: « Le cose volontarie, egli dice, son tutte necessarie per necessità naturale, quanto al loro oggetto: com' è naturale al grave tendere in giù, così alla volontà volere il bene; ma v' è scelta circa il mezzo, cioè

(1) Ibid., P. II, lib. VI, 6.
(2) Ibid., P. II., lib. VI, 10.

il volere un bene piuttosto che un altro » (1). Ma anche questo *medium* non è tutto lasciato alla libertà, ed in parte almeno viene eroso dal determinismo astrologico: « nel voler questo o quello la volontà è mossa dal cielo », ma non è tuttavia costretta a volere, bensì ad agire e a patire. La libertà in fondo consiste per il Campanella, non diversamente che pei riformati, nella spontaneità, cioè nell'assenza di ogni costrizione violenta: non perchè viene specificata dagli oggetti, egli dice, l'anima è violentata, come non è violentato l'edificatore dalle leggi necessarie che reggono la materia di cui si serve; l'una e l'altro non fanno che esercitare una propria funzione » (2).

Dalle primalità scaturisce il mondo delle creature. A ciascuna di esse corrisponde un influsso: quello della potenza è la *necessitas*, quello della saggezza è il *fatum*, quello dell'amore è l' *harmonia*. Di qui ancora la distinzione di tre sostanze: lo spazio corrisponde alla potenza, la materia alla saggezza, le forze agenti (il caldo e il freddo) all'amore. Queste sostanze sono distribuite in ordine gerarchico. Senza il mondo archetipo (delle primalità) che contiene in sè i modelli delle cose, non può esistere il mondo metafisico o angelico; senza questo, il mondo matematico, cioè spaziale, base dell'esistenza dei corpi; e infine il mondo della materia è condizionato da tutti gli ordini che lo precedono (3). Ecco un miscuglio bizzarro di naturalismo telesiano e di speculazione neoplatonica: quanto poco esso regga, risulta a prima vista da ciò, che vengono ipostatizzate

---

(1) Ibid., P. II, lib. IX, 2.
(2) Ibid., P. II, lib. IX, 6.
(3) Ibid., P. II, lib. X, 1.

in ordini differenti la materia e le forze che Telesio aveva voluto fondere insieme, per vincere il dualismo di Aristotele.

La fisica campanelliana che discende da questi principii è anch'essa un bizzarro miscuglio di dottrine diverse. Ai quattro elementi tradizionali ne sostituisce due: ciò che sempre è in riposo, la terra, e ciò che sempre si muove, il sole. Essi sono i due corpi principali dell'universo, che condensano in sè le virtù delle due nature agenti di Telesio: la terra « *frigidissima, tenebricosissima, immutabilissima et crassissima* »; il sole « *calidissimus, mobilissimus et tenuissimus* ». Il freddo non può dipendere dalla mera assenza del sole, perchè questi non può operare dove non è; ma deve avere una propria natura indipendente [1].

Tale struttura elementare del mondo si concilia — e il Campanella ce ne dà una prolissa documentazione — col racconto del *Genesi*, ma è in antitesi col copernicanismo. È contrario alla natura della terra il movimento, che invece è conforme alla natura del sole; « onde sembra che Copernico abbia avuto presenti le esigenze del calcolo, e non la natura delle cose » [2]. E contro gli argomenti della nuova astronomia, egli ripete i luoghi comuni dell'aristotelismo, come per es. quello che una palla lanciata da una bombarda da oriente verso occidente dovrebbe avere velocità maggiore che non lanciata nel senso opposto. Ma come si concilia questo anticopernicanismo con l'ammirazione di Campanella per Galileo, a favore del quale egli scrisse una famosa apologia e, al tempo del secondo processo, si

(1) Ibid., P. III, lib. XI, 3, 7.
(2) Ibid., P. III, lib. XI, 15.

offerse di perorare come avvocato? È una parte oscura del suo pensiero, a cui non sono estranei dei complicati armeggii politici.

In una prefazione di Tobia Adami, suo seguace, alla *Realis philosophia epilogistica*, pubblicata mentr'egli era ancora in carcere, noi leggiamo che la dottrina dell'immobilità della terra (che all'Adami sembra molto meno fondata della dottrina opposta) non è necessariamente connessa all'intuizione campanelliana. Quest'ultima ben si potrebbe conciliare col copernicanismo, e l'Adami ne dà una dimostrazione ingegnosa. Tutti i corpi, in sostanza egli dice, sono mossi dal calore, ma ciascuno a suo modo: il sole si muove intorno a sè stesso per virtù intrinseca; invece i pianeti, che hanno corpi densi e freddi, sono mossi indirettamente dall'« ondulazione del calore del sole » e, dotati di senso e di amore, compiono le loro rivoluzioni con percorsi eccentrici, ma secondo leggi costanti. Non vediamo noi anche nei tronchi degli alberi l'ondulazione del modico calore produrre dei cerchi annuali molto variati, concentrici ed eccentrici? (1). Non sappiamo se questa variante sia stata suggerita dallo stesso Campanella, che tuttavia per accorgimento politico continuava a professare l'immobilità della terra; ma in una lettera a Galileo del 1532, scritta dopo la lettura dei *Dialoghi sui massimi sistemi*, leggiamo: « Io difendo contro tutti come questo libro è in favor del decreto *Contra motum telluris* etc., perchè qualche letteratello non perturbasse il corso di questa dottrina; ma i miei discepoli sanno il misterio » (2). E ancora: « Tutte le cose mi son piaciute; e vedo quanto è

---

(1) *Realis philos. epilogistica*, Francof. 1623, prefaz. dell'Adami.
(2) *Lettere*, p. 241.

più forzoso il Suo argomentare di quel di Copernico, se ben quello è fondamentale ». Dichiara nondimeno che « non si trattano cose da me desideratissime, com'è l'anomalie dell'obliquità ed eccentricità ecc. », e « circa il movimento del mare, non in tutto son per adesso con Vostra Signoria, se ben è assai meglio scritto che non mi fu riferito d'amici » (1). Conclude infine augurandosi di poter passare insieme con lui un anno « e insieme si aggiusterebbero gran cose, e farei molte dubitazioni, non peripatetiche nè volgari circa i primi decreti della filosofia ». Tutto ciò mostra chiaramente che Campanella aderisca in segreto al copernicanismo; ma perchè nell'edizione del 1538 della *Metafisica*, pubblicata quand'egli era in Francia, e quindi non più sussistevano, almeno con eguale intensità, le ragioni prudenziali del suo precedente riserbo, ha lasciato del tutto cadere l' ipotesi copernicana, senza neppur ricorrere a qualche giro involuto di frase, che avrebbe lasciato agli esperti intravvedere il « misterio »? È una domanda che, nelle fonti, non mi par che trovi una plausibile risposta.

Anche più ambigue sono le vedute del Campanella sulla religione. Nell'*Atheismus triumphatus*, egli protesta violentemente contro la concezione « politica » della religione secondo Machiavelli e i machiavellici, opponendo ad essa una concezione naturale e razionale. Nell'*Apologia pro Galilaeo* invece distingue il dominio della speculazione indipendente dalla verità della fede. Ciò che bisogna cercar nel Vangelo son le regole di vita e di azione,

(1) Per Campanella le maree invece dipendono dal sole (*Realis phil.*, pp. 53-54).

le promesse dei beni futuri e non gl' insegnamenti di fisica e di astronomia. Ma nella *Monarchia di Spagna* vuol sopprimere l' insegnamento dell'ebreo e del greco, che porrà fine alla libera esegesi dei libri santi, accetta l'uso della forza contro i nuovi eretici, incoraggiando i sovrani a bruciare le loro città e a deportare i loro abitanti. Altrove invece afferma che « quante più cose si proibiscono, tanti più eretici nascono » (1). Considerazioni pratiche e opportunità momentanee (non ultima quella d' ingraziarsi il papa e i monarchi cattolici) gli prendono di volta in volta la mano ed intorbidano il suo pensiero. Pure, al di sopra di queste continue oscillazioni, si eleva la dottrina della religione naturale, comune aspirazione del secolo, e presentimento del nuovo razionalismo. Come c' è una conoscenza *abdita* e una conoscenza *addita,* così vi son due religioni, una intima, innata, razionale, un'altra esterna, positiva ed empirica. Sulla prima, tutte le nazioni convengono; dissentono invece sull'altra. L' uomo singolo ha una religione interiore; ma, poichè egli è un esser sociale e non vive solo a sè, bisogna che abbia una religione comune con gli altri esseri con cui vive (2). Qui noi troviamo la religiosità luterana (presente nel concetto della *religio abdita*) unita insieme con la religiosità esteriore della Controriforma. E la superiorità dell'una sull'altra è esplicitamente riconosciuta in virtù del rapporto da condizione a condizionato che le unisce. Ma nessun tentativo c' è di ricondurre la religione naturale a pochi concetti puri della ragione, isolati dall' ibrido miscuglio delle leggende e delle superstizioni; anzi,

---

(1) Blanchet, *Campanella,* Paris, 1920, p. 340 sgg.
(2) *Metaph.*, P. III, lib. XVI, 2.

v' è la tendenza opposta a travasare in essa tutto il contenuto del cristianesimo positivo. Nella *Città del Sole*, dove si professa la religione di natura, i solari « adorano Dio in Trinità, dicendo ch' è somma possanza, da cui procede somma Sapienza, e da essi entrambi (perfino il *filioque!*) sommo *Amore.* Ma non conoscono persone distinte e nominate al modo nostro, perchè non ebbero rivelazione » (1). Dunque la ragione naturale arriva fino alla Trinità (e vi arriva infatti la *Metafisica* del Campanella), ma non alla distinzione personale.

Inoltre, i solari ammettono il peccato originale, ma nel senso che « dalli padri alli figli corre il male più della pena che della colpa. Ma dai figli ai padri torna la colpa, perchè trascuraro la generazione, la fecero fuor di tempo e luogo, in peccato, e senza scelta de' genitori, e trascurarono l'educazione...; però essi attendono assai a questi due punti, generazione et educazione, e dicono che la pena e la colpa ridonda alla Città, tanto de' figli come de' padri » (2). Quivi c' è un tentativo di più intrinseca giustificazione e trasvalutazione razionalistica; ma generalmente Campanella tende a identificare religione di natura e cristianesimo, al punto che quest'ultimo « niuna cosa aggiunge alla legge naturale fuorchè i sacramenti; donde la conseguenza « che la vera legge è la Cristiana e che, tolti gli abusi, sarà signora del mondo » (3).

---

(1) *La città del Sole*, ed. Solmi, 1904, p. 41.

(2) *Città del Sole*, p. 42.

(3) L'idea della religione naturale, che abbiamo trovata nel Bodin, nel Grozio, ecc., e che ritroveremo tra breve, molto approfondita nel Cherbury, ha anche un altro caratteristico fautore nell'orientalista francese Guglielmo Postel (1510-1581), autore di varie opere (*Quatuor librorum de orbis terrae concordia*, 1543; *Alcoranis seu legis*

Anche nella sfera del diritto vale la distinzione tra l'*abditus* e l'*additus*, l' interno e l'esterno. V' è una prima legge eterna con cui Dio ha creato e regge il mondo, e da essa trae la sua ragione la legge naturale, *inferta in animis hominum et in tota rerum natura*, che non può essere violata se non da Dio, e non come legislatore, ma come signore. Dalla legge di natura deriva poi la legge delle genti, dalla quale infine si deduce la legge civile (1). Dalla ragione giuridica poi si distingue quella politica come dal diritto l'equità. Ciò che vien chiamato ragion di stato, non è, nella sua schietta essenza, che equità; ma ora, soggiunge Campanella, s' intende con essa un' invenzione di tiranni, che arbitrano di potere, per acquistare un piccolo stato e per conservarlo, trasgredir tutte le leggi umane e divine (2). Contro il machiavellismo, egli si scaglia con violenza in tutti i suoi scritti di argomento etico e politico. Nell'appendice all'*Atheismus triumphatus* Campanella espone, per combatterle, una serie di ragioni addotte dai machiavellici (particolarmente dal Macchiau) in difesa del loro autore. È errore logico, essi

Mahometi et evangelistarum concordiae liber, 1543) in cui si sforza di metter d'accordo le diverse confessioni. Nella religione è essenziale all'uomo il bisogno di conservarsi e di eternarsi: un concetto che notiamo anche nel Campanella. Le religioni positive hanno per lui un corso di crescenza e di decadenza naturale. Ora la chiesa di Cristo è entrata nell'età della vecchiezza e non può esser più rigenerata dai miracoli. Occorre tornare ai principii, alle leggi di natura da cui essa procede: «Nascente Ecclesia Christi miraculis, nunc senescente rationibus est agendum» *(Concordiae praefatio)*. E la ragione è identica alla legge di Cristo, che è Logos. Tra ragione e rivelazione non v'è contrasto. Ma, insieme con queste vedute sensate (osserva il Blanchet, p. 434 sgg., al quale attingiamo) sostiene anche molte stravaganze: la riabilitazione della magia in soccorso della religione, il millenarismo, ecc.

(1) *Realis phil.*, P. IV, *Politicorum*, p. 376.

(2) Ibid., p. 377.

dicono, impugnare il genere politico di cui parla Machiavelli, con argomenti tratti da altri ordini. Il politico deve insegnare i modi con cui qualunque forma di governo, buona o cattiva che sia, si acquista e si conserva; quindi Machiavelli avrebbe errato solo se avesse esposto degli argomenti non congruenti. Ed infine è anche accennata la giustificazione, che in seguito avrà grande favore, cioè che il politico, col fare evidenti le violenze e le frodi, ne mitiga i mali, suscitando nei popoli l'orrore delle tirannidi. Nelle risposte, il Campanella evita di cadere nell'errore logico della confusione dei generi: egli si sforza di dimostrare che le arti tiranniche, come tali, non conducono allo scopo che si prefiggono, perchè rendono il principato instabile e precario. Il malvagio, in ultima istanza, perde anche sè stesso (1); vale per tutti l'esempio del Valentino, tanto caro a Machiavelli, che non riuscì a salvarsi dalla rovina (2). Tuttavia è possibile trarre un senso buono anche dai precetti del Segretario fiorentino, *licet a pravo imposita fuerunt*. Così, con retta ragion di stato Cleonimo uccise gli efori di Sparta; ma non è giustificabile il sultano che uccise i fratelli, perchè, quantunque sembri che l'abbia fatto per il bene comune, ha operato contro la legge di Dio, potendo per altra via provvedere alla conservazione del suo regno (3).

L'ideale politico di Campanella è la monarchia universale, che fa dell'unico sovrano, riunente in sè il potere temporale e lo spirituale, il vero luogotenente di Dio sulla terra. Nella *Monarchia Messiae*

(1) *Atheismus triumphatus*, ed cit., Appendice.
(2) *Politicorum*, p. 377.
(3) Loc. cit.

egli preconizza una fusione di nazioni sotto lo scettro del papa; ma è un papa, saremmo per dire, *abditus* e non *additus* quello di cui egli parla: non il capo della chiesa presente, ma il capo di una chiesa ricondotta ai suoi principii naturali avrà il dominio politico sui popoli unificati. Anche nella *Monarchia di Spagna*, benchè più realisticamente concepita, si afferma lo stesso concetto teocratico, per la cui realizzazione qualunque mezzo machiavellico, capace di estirpare le eresie e gli scismi, sembra al Campanella giustificabile e onesto.

2. Erberto di Cherbury. — Nella filosofia testè esaminata, il sincretismo barocco dell' insieme non c' impedisce di apprezzare alcune intuizioni vive, che esprimono l'aspetto più profondo del pensiero del Rinascimento e fanno presentire alcuni indirizzi moderni. L' idea del *sensus sui* ci offre, pur nel linguaggio della sensibilità, qualcosa che sorpassa il livello dei sensi, e che nella nuova filosofia prenderà nome di autocoscienza. E la dipendenza di ogni conoscenza esterna da quella interna conferma questo significato, dando alla ricerca delle *notitiae abditae* un valore complesso, oscillante tra i due segni estremi, delle idee innate e delle categorie kantiane. Una nozione chiara del rapporto tra l'*abditus* e l'*additus* manca al Campanella; ed anzi le reminiscenze della sua duplice cultura, neoplatonica e naturalistica, tendono spesso a convertire in una mera sovrapposizione di fonti diverse un'esigenza profonda del suo pensiero. Pure, l' insistenza con cui egli persegue, in tutti i rami dell'attività dello spirito, nell'etica, nella religione, nel diritto, la distinzione e l'unità tra quel che scaturisce dalle fonti intime del soggetto e quel che vi aggiunge l'esperienza esterna,

ci avverte che le stesse reminiscenze culturali sottintendono ed esprimono inadeguatamente un bisogno non più sincretistico ed eclettico, ma sintetico, del suo pensiero.

Un analogo avviamento, liberato però da tutte le scorie del barocchismo, e quindi reso più raccolto, compatto, interiorizzato, noi osserviamo nella grande opera di Erberto di Cherbury (1581-1648), *De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso* (1624). Anche il Cherbury, nella sua vita esterna, conserva molti tratti avventurosi dell'uomo del Rinascimento. La sua autobiografia, purtroppo interrotta, ce lo rivela gentiluomo attaccabrighe, spadaccino e millantatore, politico accorto e uomo di mondo, nel senso più largo e superficiale. Ma — e questo è nuovo nella letteratura del tempo — niente di tutto ciò è passato nei suoi scritti, aspri, tormentati, senza quei facili abbandoni alle apparenze sensibili, che negli scrittori del Rinascimento denotano un ingenuo e armonico consenso tra l'interno e l'esterno.

Il *De veritate* muove dall'affermazione che c'è una verità, e che soggetto (materia) di essa è l'ente. « Tutto ciò che v'è nelle cose, o fu o sarà, ha una coeterna *veritas essendi*, con esso convertibile. E tante son le verità quante sono le differenze tra gli oggetti » [1]. A questa verità oggettiva fa riscontro la verità soggettiva nelle nostre facoltà; ma, come vedremo, la verità in ultima istanza consiste nella conformità dell'una e dell'altra.

La verità oggettiva ha vari gradi, e si distingue in verità della cosa, dell'apparenza, del concetto, dell'intelletto. « C'è una verità della cosa, ed è una

(1) E. di Cherbury, *De veritate*, Lond., 1633, pp. 8-9.

inerente conformità della cosa con sè stessa; una verità dell'apparenza, che è una conformità condizionale dell'apparenza con la cosa; una verità del concetto, che è una condizionale conformità tra le cose apparenti e le nostre facoltà; una verità dell'intelletto, che è una normale conformità tra le conformità predette» (1). Qui osserviamo delle interferenze di elementi soggettivi nella verità oggettiva, come tra breve osserveremo analoghe interferenze di quest'ultima nello sviluppo delle facoltà conoscitive; e infatti, poichè la meta è unica, c'è un graduale e reciproco adattamento dei due termini di cui consta il risultato finale. Ogni concezione oggettivistica che voglia, nel tempo stesso, dar posto al soggettivismo, deve mostrare nelle cose una graduale preparazione alla nostra attività conoscitiva.

Condizioni della verità primordiale della « cosa » è che ci sia conoscibile, che abbia giusta grandezza, che abbia una differenza individuante *(differentiam signantem)* e che sia affine *(cognatam)* a una nostra facoltà. Della verità dell'« apparenza »: che questa duri un certo tempo, che passi per un mezzo non impuro, capace di alterarla; che abbia debita distanza, ecc. Della verità del « concetto »: che alla condizione precedente, la quale stabilisce la conformità dell'apparenza col suo prototipo si aggiunga una conformità soggettiva: integrità dell'organo, facoltà senziente che non vacilli, ecc. Della verità dell'« intelletto »: che in presenza delle cose lo spirito tragga dal suo interno dei criteri e norme universali, fondamenti dei suoi giudizi. Tal sono le notizie comuni, infuse da Dio in ogni uomo sano ed integro, che, come parti principali delle scienze,

(1) Ibid., p. 12.

preparate dalla stessa sapienza divina, sgorgano dal foro interiore, secondo il dettame della coscienza (1). Loro caratteri sono: l'indipendenza (nel senso di non derivazione da altro), l'universalità, la certezza, la necessità, l'immediata conformazione alle cose, per cui errano coloro che vorrebbero fondarne l'applicazione su di una facoltà discorsiva (2).

Dal punto di vista soggettivo, le facoltà « sono come raggi dell'anima che, uscendo dagli spiragli dei sensorii, secondo una mutua analogia, percepiscono le specie affini delle cose ». Quindi c'è una facoltà che concerne l'esistenza degli oggetti, un'altra la quiddità, un'altra le qualità, e così ancora per le quantità, le relazioni, i mezzi, il luogo, il tempo, le cause, il fine (3). Ma c'è una graduazione anche delle facoltà. La prima e più elementare è l'istinto naturale, con cui lo spirito coglie intuitivamente e senza discorso le nozioni comuni. Esso ha una duplice accezione, in quanto è facoltà conformante o è la stessa conformità in atto (4): una distinzione ambigua, la quale dissimula il doppio e oscillante significato delle nozioni comuni che ne son l'oggetto, perchè se l'istinto è facoltà conformante, quelle nozioni si avvicinano alle categorie kantiane; se è conformità in atto, alle idee innate. E il Cherbury non ci spiega il passaggio da un estremo all'altro, anzi soffoca questo problema sotto una classificazione.

Sull'istinto naturale si fondano, come progressive specificazioni delle facoltà, i sensi interni e l'attività discorsiva. I primi sono atti di conformità degli oggetti con le intuizioni dell'istinto naturale.

---

(1) Ibid., p. 27.
(2) Ibid., p. 60.
(3) Ibid., pp. 30-31.
(4) Ibid., p. 44.

« La verità è un'armonia tra gli oggetti e le facoltà: gli oggetti agiscono su noi e noi agiamo sugli oggetti, e queste azioni e reazioni si compiono nello stesso istante, in modo che è quasi insensibile la differenza tra loro » [1]. In realtà, quello che si sente non è una facoltà o una forza interna che si esplica, nè un oggetto, « ma una certa risultante delle due azioni, che sorge da un urto e da un concorso reciproco: cessata l'azione, cessa il senso; quindi il senso non è tutto in sè, cioè nella facoltà conformante, nè fuori di sè, cioè nell'oggetto analogo conformato, ma in un punto intermedio » [2]. Anche più profondamente: « Nè le facoltà nè gli oggetti sentono: ciò che conferisce la nostra mente, mentre queste cose agiscono tra loro e lottano in qualche modo per la reciproca conformazione, è un *persentire* di sentire: quel che tu nel foro interiore persenti o intendi è lo stesso atto del conformarsi » [3]. Qui è espresso chiaramente il principio dell'autocoscienza; e in esso è riposto il criterio finale della verità, cioè della conformità mutua tra le facoltà sensibili e le cose. E il Cherbury si serve appunto, in un caso analogo, del nome di *conscientia* per significare « il senso comune dei sensi interni, nato dalla facoltà consapevole *(quae conscit)*, nel cui foro si valuta, per mezzo delle nozioni comuni, non solo ciò ch'è buono o cattivo, ma anche i diversi gradi di esso, in modo da giungere alla sentenza: così dev'essere » [4].

Il rapporto tra il senso interno e l'esterno è simile a quello che Campanella stabilisce tra il *sensus*

---

(1) Ibid., p. 66.
(2) Ibid., p. 73.
(3) Ibid. p. 78.
(4) Ibid., p. 104.

abditus e l'*additus*: questo dipende da quello ed ha in esso la sua legge. E il Cherbury aggiunge: « noi affermiamo che nulla sia nell' intelletto che prima non sia stato nel senso, ma secondo la legge per cui tutte le differenze esterne seguono l'analogia delle differenze interne » ([1]). L'attività discorsiva, infine, è quella che, sul fondamento della percezione sensibile, si serve di mezzi *zetetici* o euristici, per muovere quistioni alla natura e formulare i suoi giudizi e ragionamenti. Il Cherbury formula una tabella delle quistioni fondamentali, poste dal *discursus*, le quali rappresentano l'aspetto soggettivo delle nozioni comuni. Esse sono: l'*an*, il *quid*, il *quale*, il *quantum*, l'*ad quid*, il *quomodo*, l'*ubi*, il *quando*, l'*unde*, il *cuius gratia*, e le risultanti delle combinazioni loro.

Questo è lo schema del *De veritate*: chi attinge alla fonte trova però una complicazione e un arrovellio molto maggiori. *Tantae molis erat*, si può dire, fondare una dottrina delle categorie. Il Cherbury sente profondamente che il criterio della verità è nello spirito, ma i presupposti oggettivistici, ch'egli riceve dalla scuola e che ancora non ha forza di scalzare, lo costringono a moltiplicare quel criterio, riponendolo nelle cose, nelle facoltà e nell'autocoscienza, creando interferenze continue tra i vari momenti nei quali egli distribuisce il suo tema. Pure, le anticipazioni dell'avvenire sono luminose in lui, più che in qualunque altro filosofo del suo tempo.

Dal concetto della verità, che possiamo chiamar naturale, perchè fondato sulle nozioni comuni e sulla conformità di esse con le cose, egli distingue il concetto della rivelazione. L'esperienza religiosa però non cade tutta in questo secondo dominio. C'è una

---

(1) Ibid., p. 128.

religione naturale, la quale si compendia in un numero limitato di nozioni comuni, e perciò identiche in tutte le religioni positive. Esse son cinque: 1) che vi è un sommo Dio; 2) che dev'essere adorato; 3) che la virtù e la pietà sono parti principali del culto divino; 4) che bisogna dolersi dei peccati e riscattarsene; 5) che dalla bontà e dalla giustizia divina vengon dati premi e pene, o in questa vita o dopo di essa (1). E non è dubbio che, non soltanto i cristiani, ma anche un tempo i gentili e ora gli abitanti della remota India, resi edotti dal libro della natura, abbiano riconosciuto il sommo Dio, che si è manifestato a tutti egualmente. Ma, all'infuori dei cinque articoli, che cosa pensare di tutte le altre credenze e dei riti del mondo pagano? Il Cherbury espone la *coniectura* che tutto ciò sia opera del *callidum genus sacerdotum*: essi per esempio hanno introdotta una molteplicità di dei, pensando di poter meglio tenere avvinto l'animo del popolo, di trarre lucri maggiori, ecc. (2).

Si dirà lo stesso anche del culto cristiano? Il Cherbury si professa cattolico, quindi deve fare al cristianesimo un posto privilegiato. Ed ecco la necessità di una rivelazione, complemento della religione naturale. Ma sotto il nome di rivelazione, egli non intende delle tradizioni ricevute da altri, che meriterebbero piuttosto il nome di storia; ma una diretta e intima rivelazione, che si connette all'agostinismo, e più da vicino, alla Riforma (senza che il Cherbury ne abbia chiara coscienza). Di questa rivelazione interiore egli stesso ci ha dato un caratteristico saggio. Nelle *Memorie* egli narra i travagli

---

(1) Op. cit., p. 208. *De religione gentilium*, Amstel., 1663, c. 1, p. 2.
(2) *De relig. gentil.*, c. 14.

della sua coscienza che precedettero la pubblicazione del *De veritate*. Un giorno cadde in ginocchio e pregò così: « Dio eterno, autore della luce che brilla in questo momento sopra di me, o tu che illumini il fondo delle nostre anime, io scongiuro la tua bontà infinita di perdonare la più audace richiesta che possa indirizzarti un peccatore. Io non sono tanto illuminato da sapere se debbo pubblicar questo libro *De veritate;* ma se esso può contribuire alla tua gloria, io ti scongiuro di accordarmi un segno celeste; se tu me lo rifiuti, sono disposto a sopprimerlo » ([1]). E soggiunge che improvvisamente sentì un suono potente, ma armonioso, che non aveva nulla di terrestre. Un commentatore delle memorie osserva a questo proposito che uno dei più forti argomenti di lord Herbert contro la religione rivelata è l'impossibilità che il cielo riveli a una parte del mondo la sua volontà, ciò ch'egli designa col nome di religione particolare. Come mai un uomo che dubita della rivelazione parziale può credere alla rivelazione individuale? Invece è proprio così: in nome della rivelazione individuale, elevata all'universalità della sua fonte, Herbert nega quella parziale. Non c'è contradizione: c'è superamento di un concetto empirico e tradizionale per mezzo di un principio di ordine più alto.

3. Sforza-Pallavicino. — Non sembri strano che al seguito dei due filosofi già studiati come espressioni di un orientamento nuovo dello spirito del Rinascimento, noi poniamo un gesuita, il cardinale Sforza-Pallavicino (1607-1667). Questi, se come storico del concilio tridentino in contrasto col Sarpi

---

(1) *Mémoires*, tr. franc., Paris, 1863, p. 177.

può esser sepolto negli archivi ecclesiastici della Controriforma, come filosofo è un pensatore originale, affatto libero da reminiscenze scolastiche e da schiavitù dommatiche.

Il Croce ha mostrato l'importanza dell'estetica del Pallavicino, che conchiude e sorpassa le Poetiche del Rinascimento. Ma c'è un altro aspetto anche più importante della sua dottrina della conoscenza, che finora è sfuggita all'attenzione degli storici. Nell'opera *Del bene*, egli pone tre modi con cui il nostro intelletto conosce: l'intuizione immediata, « con cui apprende quasi l'oggetto fra le sue mani, senza però autenticarlo per vero nè riprovarlo per falso »; il giudizio, che profferisce sentenza sulla verità o falsità, e il discorso. Queste due ultime forme sono di maggior pregio: « tuttavia la prima apprensione ancora è partecipe di qualche pregio e di qualche gaudio. Nol vediamo noi ne' favoleggiamenti poetici? ». « Se fosse l'intento della poesia l'esser creduta per vera, avrebbe ella per fine intrinseco la menzogna... Pertanto l'unico scopo delle poetiche favole si è l'adornar l'intelletto nostro d'immagini o vogliam dire d'apprensioni sontuose, nuove, mirabili, splendide » (1). Qui l'elemento meraviglioso e ornamentale delle poetiche cinquecentesche non è abbandonato, ma è volto a miglior segno, come espressione di un'attività immediata ed insieme fantastica dello spirito. Lo stesso vale della dottrina della mimèsi: « i più tenui particolari, atti a impolverare come minute arene l'istoria, son come gioie che illustrano la poesia ». Questa, « che ha per fine il far immaginare vivamente oggetti meravigliosi, a

---

(1) Sforza Pallavicino, *Del Bene*, libri 4 (Ed. Milano, 1831, in 2 voll.), III, 49.

ragion si vale di quelle rappresentate minuzie, le quali rendono il racconto più simile al vero » (1). E il rapporto tra poesia e storia è completamente capovolto. « È degno di meraviglia, osserva il Pallavicino, che l'acutissimo ingegno del Castelvetro, il quale sì bene osservò cotesto diverso costume della poesia e dell' istoria, non pure non ne avvertisse la cagione notata, ma giudicasse il nome di imitazione convenire alla poesia epica, in quanto ella procuri d'assomigliare nel suo racconto l' istorica, e che perciò riprenda Aristotele che prima dell'arte poetica non insegnasse l'arte istorica. Perchè, dic'egli, come il vero è prima di natura e di notizia che il finto, e l'originale che la copia, così l'arte di narrare il vero, cioè di tessere l' istoria, dee prima sapersi che l'arte di narrare il finto. » Al che risponde acutamente il Pallavicino: « Ma è possibile che un tale uomo non vedesse che, quantunque il finto sia imitazione del vero, tuttavia l'espressione del finto non è l' imitazione dell'espressione del vero? » (2). L'arte dunque precede la storia e il gusto della bellezza è indipendente dal giudizio storico.

Al di sopra della prima apprensione immediata, il Pallavicino pone la conoscenza intellettuale (nelle due sottoforme del giudizio e del discorso). E qui il problema fondamentale è di vedere come faccia l' intelletto a cavar di suo qualche nuova verità dalle relazioni del senso (3). Il principio di contradizione

(1) Ibid., III, 50-51.

(2) Ibid., III, 51.

(3) L'arte per Pallavicino non coincide con la conoscenza sensibile, ma si fonda su di essa e vi aggiunge di nuovo gli elementi del fantastico, del dilettevole, ecc. Quanto al senso propriamente detto, il P. gli attribuisce un'immediata evidenza e certezza. Il senso non erra, anche nel caso del malato d'occhi che vede rosso, perchè il senso

non basta. Esso è come l'aria, la quale, per la sua somma arrendevolezza, non lascia nessuna impronta. « Altra è dunque la moneta del vero, picciola di numero, ma immensa di valore, di cui la natura fornisce il nostro intelletto sin da' natali, e da cui egli poi cava sì grande usura, che quasi gareggia nella ricchezza del sapere con le intelligenze celesti ». Si tratta in tutto di cinque proposizioni, ciascuna delle quali soddisfa alle condizioni seguenti: di essere indubitata, universale, tale che senza di essa gli umani discorsi « rimarrebbero ciechi »; « d'essere incapace di venir a noi impartita dall'esperienza, onde, affinchè la sapessimo, fu mestiere che la natura di sua bocca, per dir così, la rivelasse agli animi nostri »; e infine d'esser tutti insieme sufficienti, tali cioè che « su queste proposizioni, come sopra pietre fondamentali, sostengasi evidentemente la certezza degli umani discorsi » (1).

Questo prologo evidentemente c'introduce nel mondo delle categorie. Le proposizioni sono in effetti le seguenti: 1) che nessuna cosa esce in luce da sè, ma è prodotta da distinta cagione; 2) che « dalla stessa cagione non possono uscire nuove sorte di effetti »; 3) « se, dappoichè una tal cosa fu posta, vedemmo sempre mai una tal altra prendere il suo essere, la prima è cagione della seconda »; 4) « Le cagioni immediate (eccetto la volontà), dalle quali sempre mai per l'addietro abbiamo veduto derivare una maniera di effetti produrranno ancora in futuro

---

« altro non provò mai se non che egli da non so quale oggetto sentì fare in sè una tale apparenza; dunque l'intelletto, non avendo notizia di tal colore se non quella che diegli il senso, per color sanguigno non può intender altro se non ciò che fa nell'occhio una tale apparenza ». L'osservazione è profonda (Op. cit., II, 27).

(1) Ibid., II, 31.

simili effetti »; 5) « Quella schiera di effetti che abbiamo sempre veduta nascere da una sorte di cagioni, anche in futuro si produrrà dalle stesse cagioni » [1]. Tutte dunque si riducono in fondo alla causalità e al determinismo; esse hanno affinità patenti con le idee innate, però a differenza, per es., dalle nozioni comuni del Cherbury, non contengono elementi empirici, ma sono schiettamente formali; quindi si avvicinano anche più al principio di ragion sufficiente del Leibniz e alle categorie kantiane. Senza di esse, aggiunge il Pallavicino, non si dà alcuna induzione valida; infatti l'induzione non si giustifica da sè, non potendo l'intelletto, prima di ogni discorso, aver la certezza della maggiore universale. Riposando sulle precedenti massime, essa trova invece il suo criterio sufficiente nella regolarità della natura [2].

Con questi accenni e presentimenti di filosofia moderna, noi chiudiamo la nostra storia del pensiero del Rinascimento. La concezione animistica della natura s'è venuta a poco a poco trasformando in una concezione razionale, per il fatto stesso che l'uomo, che è la fonte di tutti i valori, ha nella ragione la sua natura più intima e profonda. L'illuminazione interiore dei mistici ha avuto gran parte in questo avviamento; ma a confermarlo e a promuoverlo giova in misura non minore il nuovo razionalismo delle scienze morali e fisiche, che dà in atto la dimostrazione della regolarità della natura. La concezione del microcosmo, che racchiudeva come

---

(1) Ibid., II, 32.

(2) Ibid., II, 36. Questa dottrina presenta una curiosa affinità con la tesi *Sul fondamento dell'induzione* del Lachelier (da me tradotta e pubblicata nella *Bibl. di cultura moderna* del Laterza).

in un bozzolo le nuove visioni spiritualistiche del mondo, ha compiuto ormai la sua funzione; e ciò che in essa esprimeva una passività del soggetto umano, rispecchiante in sè una realtà già data, comincia a dar luogo all'attività dei principii apriori, che porteranno su di un livello più alto l'equilibrio del pensiero e delle cose.

Materialiter spectata, la filosofia del Rinascimento si conclude con la scoperta di alcuni elementi essenziali del pensiero moderno; *formaliter spectata,* essa è ancora sotto il dominio della mentalità antica e medievale, e le sue intuizioni nuove sono piuttosto una rapsodia d'illuminazioni subitanee ed effimere, che non il frutto di un procedimento metodico e ben connesso. Il problema che essa non ha toccato, e che anzi è tutto fuori del suo orizzonte mentale, è appunto il problema del metodo.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Anche per questa parte, come per le precedenti della nostra *Storia della filosofia*, ci limitiamo a ricordare solo i libri che hanno attinenza col testo, rinviando per una più ampia bibliografia al manuale dell'Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*: vol. III: *Die Philos. der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts*, Berlin, 1924[12]. Dobbiamo tuttavia avvertire che questa opera, di edizione in edizione, si fa sempre più pletorica e farraginosa. Nella parte espositiva, gli autori sono distribuiti con criteri estrinseci e meccanici, il che dà luogo alle più strane inversioni: per citare un esempio tra cento, Galileo e Bruno vengon trattati prima di Cusano; ed anche le esposizioni delle singole dottrine sono fiacche, impersonali, generiche, di scarsa utilità (tranne qualche rarissima eccezione) per chi voglia conoscere il pensiero degli autori. Nella parte bibliografica, sono catalogati, o meglio insaccati, senza discernimento i più disparati scritti antichi e recenti, sì che il lettore, il quale non sappia già per altra via come orientarsi, cercherà invano un filo conduttore.

INTRODUZIONE

1. — Sulla filosofia scolastica del sec. XIV, in genere, le opp. migliori son sempre quelle del Prantl, *Gesch. der Logik im Abendlande*, voll. III, IV, 1861-1870; e dello Stöckl, *Gesch. der Philos. des Mittelalters*, vol. III, Mainz, 1866 (ma, poichè sono alquanto invecchiate, possono essere integrate da monografie speciali). Fiacca è invece l'op. di K. Werner,

Die Scholastik des späteren Mittelalters: vol. II: *Die nachskotistische Scholastik*: vol. III; *Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters*, Wien, 1881-1884. Da consultare inoltre le storie dell'Hauréau, del De Wulf, ecc., già cit. nel vol. precedente. — Sui rapporti tra teologia e filosofia: *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik an der Hand des bisher ungedruckten Defensio doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis*, Ed. Krebe, Münster, 1912 (nei *Beiträge* del Baeumker, XI, H, 3-4).

2. — Precursori di Occam: Durando di S. Porziano: *In sententias theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, Parisiis, 1508 e sgg.; — Pietro Aureoli: *Commentariorum in primum Sententiarum*, pars I, 1596; Id. in *Secundum Sententiarum*, tomus II, 1605. Dreiling, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole)* Münster, 1913 (*Beiträge*. XI, H. 6). — Guglielmo Occam: *Super quatuor libros Sententiarum subtilissimae quaestiones earumdemque decisiones*, Lugdun.. 1495 (a cui è aggiunto il *Centiloquium theologicum); Quodlibeta septem*, Paris, 1487; *Summa totius logicae*, Paris., 1488 (Oxon., 1675); *Quaestiones in octo libros Physicorum*, Argentor., 1491 (Romae, 1637); *Philosophia naturalis*, Bonon., 1494 (Romae, 1637). Gli scritti politici di Occam, tra i quali i principali sono il *Dialogus inter magistrum et discipulum*, l'*Opus nonaginta dierum, Super potestatem summi pontificis octo quaestionum decisiones* sono state ristampate nella *Monarchia* del Goldast, vol. II, 1614; altri scritti minori sono editi dallo Scholz, *Unbekannte kirchenpolitischen Streitschriften aus der Zeit Ludwig der Bayern*, II parte, Roma, 1914. N. Abbagnano, *G. di Ockham,* Lanciano, 1931. Per la vita v. Hofer, *Biographische Studien ueber W. v. O.*, 1913. Le migliori esposizioni delle dottrine logiche son quelle del Prantl e dello Stöckl; v. anche, E. Hochstätter, *Studien zur Metaph. und Erkenntniskritik W. v. Ockams*, 1927; Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, Paris, 1906 sgg.; Dempf, *Sacrum Imperium*, München, 1929 (504 sgg.). — Occamisti: Nicola di Autrecourt: Lappe, *N. von Autr. sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, Münster, 1908 (*Beiträge*, VI, 2); — Giovanni Buridano: *Compendium logicae*, Par., 1487 (Lond., 1740); *Quaest. super octo physicorum libros*, Par., 1509; *Quaest. in libros de anima*, Paris., 1516; *Quaest. sup. decem libros ethic.*, Par., 1489 (Oxon., 1637); — Alberto di Sassonia: *Subtilissimae quaestiones super octo libros physicorum*, Patav., 1493; *Quaest. in libros de Caelo et mundo*, Par., 1481;

De proportionibus; — Marsilio di Inghen: *Quaestiones super quattuor libros sententiarum*, Argentor., 1501. Su questi scrittori, oltre le storie gener. cit., v. Duhem, *Études sur L. de Vinci* cit., che ha rinnovato tutte le questioni intorno alla fisica occamistica; G. Heidingsfelder, *Albert von Sachsen. Sein Lebensgang und sein Kommentar zur nikomach. Etik des Arist.*, Münster 1921 (*Beiträge*, vol. XXII, H. 3-4); — Gehr. Ritter, *Studien zur Spätscholastik*: I, *Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland*; II, *Via antiqua et via moderna auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrh.* (*Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. der Wissensch.* Philos-Histor. Klasse, 1921-'22).

3. — Fisica averroistica: Pietro d'Abano: *Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum*, Venet., 1476 (ibid., 1548 col titolo *Concil. controversiarum quae inter philosophos et medicos versantur*); — Giovanni di Jandun: *Quaest. in XII libros metaph.*, Venet., 1525; *Qu. in libros physicorum*, Venet., 1488; *Qu. in libros de caelo et mundo*, Venet., 1501 (1552, con annesse *Quaestiones in Averroïs de substantia orbis*); *Qu. in libros animae*, Venet., 1473 e sgg.; Rénan, *Averröes et l'averroïsme*, Paris, 1861²; S. Ferrari, *I tempi, la vita, le dottrine di Pietro d'Abano*, Genova, 1900; Mabilleau, *Étude historique sur la philos. de la Renaissance en Italie*, Par., 1881.

4. — Mistica tedesca: Eckart: *Prediche e trattati* in lingua tedesca nel II vol. dell'ediz. del Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhundert*, Leipz., 1857; Denifle, *Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre* (*Arch. für Literatur u. Kirchengesch. des Mittel.*, 1886); Daniels, *Eine lateinische Rechtifertigungsschrift des Meister Ekhart*, Münst., 1923 (*Beiträge*, XXIII, H. 5); *Prediche e trattati*, trad. ital. di G. C., Bologna, 1927 (nella collez. *Maestri della vita spirituale*); Strauch, *Meister Eckharts Probleme*, Halle, 1912; G. della Volpe, *Il misticismo speculativo di M. Eckart nei suoi rapporti storici*, Bologna, 1930; — Tauler: *Predigten*, ed. Vetter, Berlin, 1910; *T.s ausgewählte Predigten*, ed. Naumann, Bonn, 1914; — Enrico Suso (Seuse): *H. S. deutsche Schriften*, ed. Bihlmeyer, Stuttgart, 1907; — del libretto *Eine deutsche Teologie*, che è un compendio anonimo della mistica tedesca, pubbl. già da Lutero nel 1516, v. l'ed. Pfeiffer cit., o del Mandel, Leipzig, 1908.

5. — Scritti politici del Trecento: Le fonti principali sono nella *Monarchia* del Goldast cit.; in *Unbekannte Streitschrif-*

ten ecc. cit. dello Scholz, II Teil, Texte, Rom, 1914; inoltre Marsilio da Padova: *Defensor pacis*, Francof., 1592; e su Marsilio, v. la letter. cit. da F. Battaglia, *M. da Padova*, Firenze, 1928; — Egidio Romano: *De regimine principum*, 1473 (Venet., 1617); — Dante: *Monarchia*, ecc. Per tutti, vedi le due opp. fondamentali: R. W. Carlyle and A. J. Carlyle, *A history of medieval political theory in the West*, vol. V, Lond., 1928 (fino al principio del sec. XIV; su di esso la mia recens. in *La Critica*, 1928); e Dempf., *Sacrum Imperium. Geschichts-und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, 1929. V. anche il I vol. *(Analyse)* dell'op. cit. dello Scholz e *The legacy of Middle Age*, Ed. Krump e Jacob, Lond., 1928.

6. — Inizi dell'Umanesimo: Opp. generali: G. Voigt, *Die Wiederbelebung des klassischen Altertums*, Berl., 1893^{3}, 2 volumi (tr. it. Valbusa); J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Leipzig, 1901^{8}; F. Monnier, *Le Quattrocento*, Lausanne, 1901; G. Gentile, *La filosofia italiana dalla fine della Scolastica agli inizi dell'Umanesimo*, Milano; K. Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus*, Berlin, 1926^{2} (su di essa la mia recens. ne *La Critica*, 1929). — Petrarca: *De contemptu mundi* o *Secretum; De vita solitaria; De remediis utriusque fortunae; De sui ipsius et multorum ignorantia*, Opera, Basil., 1554. Sul P., oltre gli scritti generali citati, v. anche il cap. che gli dedica il Dilthey in *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Leipzig, 1923^{3} (*Gesamm. Scriften*, vol. II; tr. ital. Sanna, Venezia, 1927, e su di esso, la mia recens. ne *La Critica*, 1928).

7. Sulle origini della Riforma nel sec. XIV, oltre gli scritti cit. del Dilthey e del Burdach, v. anche, di quest'ultimo, *Vom Mittelalter zur Reformation*, 1903 sgg. (ediz. di testi del sec. XIV; importante la parte che concerne Cola di Rienzo e Petrarca). — Giovanni Wiclif: *De compositione hominis, Tractatus de ecclesia, De civili dominio, Trialogus, Sermones, Polemical Works* (edite dalla *Wiclif Society*, London, 1883). Loserth, *Wiclif and Hus*; Buddensieg, *J. Wiclif und seine Zeit*. — Giovanni Hus: *Tractatus de Ecclesia; Tract. de Sacram. corporis et sanguinis Christi; De sacerdotum et monachorum abhorrenda abominatione* ecc.; *De pernicie traditionum humanarum; Sermones*, ecc. (in *Historia et monumenta*, Norib., 1558); sulla lettera di Poggio intorno al martirio di Girolamo da Praga, Walser, *Poggius Florentinus Leben und Werke*, Teubner, 1914.

I

1. — Nicola da Cusa: *De concordantia catholica; De docta ignorantia; De coniecturis; Apologia doctae ignorantiae; Idiota (De sapientia, De mente, De staticis experimentis); De visione Dei; De beryllo; De possest; De venatione sapientiae; De apice theoriae; De ludo globi; Compendium; De cribratione Alchoran* (*Opuscula varia*, Strasb., 1488, Par. 1514, Basil. 1565). Ristampe: *De docta ignorantia*, ed. Rotta, Bari, 1913 *(Class. filos, mod.); De sapientia*, in appendice al vol. del Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philos. der Renaissance* Leipzig, 1927. Manca sul Cusano una buona monografia. Di quella del Rotta, *Il cardinale Nicolò di Cusa. La vita e il pensiero*, Milano, 1928, v. la mia recens. in *La Critica*, 1928. V. anche Vansteenberghe, *Le cardinal N. de Cues*, Paris, 1920. Lo studio migliore è quello del Cassirer, in *Indiv. u. Kosmos* cit. V. anche l'opuscolo del Saitta, *La religione nel pensiero di N. Cusano*, Pisa, 1929 e gli studi del Duhem cit. su Leonardo.

2. — Tentativi di filosofie umanistiche: oltre gli scritti cit. sulle origini dell'umanesimo, F. Fiorentino, *Il Risorgimento filosofico nel Quattrocento* (postumo e incompleto) Napoli, 1885; L. Olschki, *Gesch. der neusprachlichen wissensch. Literatur*, 3 voll., 1919-1927 (su di esso la mia recens. ne *La Critica*, 1928). Stadelmann, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters (Studien zur Gesch. der Weltansch. von N. Cusanus bis Seb. Franck)*, Halle, 1929. — Lorenzo Valla: *Elegantiae latini sermonis; De voluptate* o *De vero bono; Dialecticae disputationes contra Aristotelicos; Contra calumniatores apologia; De libero arbitrio* (*Opera*, Basil., 1540, 1543). Sul Valla, v. Gentile, *La filos. ital.* cit. — Giannozzo Manetti: *De dignitate et excellentia hominis*, Basil., 1532; su di lui, Monnier, Gentile, opp. cit.; — L. B. Alberti, *Opere volgari*, Ed. Bonucci, Firenze, 1844-45, 2 voll.: v. Sombart, *Der Bourgeois*, 1908; — Raimondo di Sebonde: *Theologia naturalis; De natura hominis*, Lugd., 1544; — Girolamo Savonarola: *Contro gli astrologi*, in 3 trattati; *Il trionfo della croce* (Siena, 1899); *Trattato del reggimento degli stati* (Milano, 1848); Villari, *La storia di G. Savonarola e dei suoi tempi*, Firenze, 1910, 2 voll.; — sullo stoicismo del Rinascimento, v. Dilthey, *Analyse*, cit.; Monnier, *Le Quattrocento* cit.; L. Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, Paris, 1914; sull'epicureismo, Ga-

botto, *L'epicureismo nella vita del Quattrocento* (*Riv. di filos. scient.*, 1889).

3. — Contrasti tra platonici e aristotelici: G. Pletone: frammenti dei Νόμοι; *De platonicae et aristotelicae philosophiae differentia* (Ed. Migne, *Patrologia graeca*, vol. 160); — Giorgio di Trebisonda: *Dialectica*, 1509; *Comparatio Platonis et Aristotelis*, Venet., 1523; — Basilio Bessarione: *Adversus calumniatorem Platonis*, Venet.; 1503; *Opera* (esclusa la preced., nella *Patrol. graeca* del Migne, vol. 161). Sul platonismo del Rinasc.: C. Baeumker, *Mittelalterlicher und Renaissance-Platonismus* (in *Beitr. zur Gesch. der Renaiss. u. Reformation*, München, 1917).

4. — L'Accademia Platonica: Marsilio Ficino: *Theologia Platonica; De Christiana religione; In Convivium Platonis de amore commentarium* (*Opera*, Venet., 1494, Paris., 1541, Basil., 1561); *Supplementum Ficinianum (opuscula inedita et dispersa*, ed. Kristeller, Flor., 1937).—Pico della Mirandola: *Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae; Apologia; De hominis dignitate; De ente et uno; Disputationes in astrologiam*, in 12 libri: *Comento in tre libri sopra una canzone d'amore composta da Girolamo Benivieni* (*Opera*, 1496, Basil., 1573, 1601). — A. della Torre, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze, 1902; Saitta, *Marsilio Ficino e la filosofia del Rinascimento* (in *Giorn. crit. della filos. ital.*, 1920, sgg.; ristampato in un vol. a parte); Cassirer, *Individuum und Kosmos* cit.; E. Anagnine, *G. Pico della M.*, Bari, 1937. — Sul concetto dell'uomo, v. anche Carlo Bovillo: *Liber de sapiente*, ristampato in appendice al vol. cit. del Cassirer (Opp. ed. Stephanus, Paris-Amiens, 1510-11).

II

1. — Sul concetto dell'amore: Oltre gli scritti cit. del Ficino e di Pico, Leone Ebreo: *Dialoghi d'amore* (a cura di Santino Caramella, in *Scrittori d'Italia*, Bari, 1929: su questa ediz., v. la mia recens. in *Journal of philosophical studies*, ott. 1929). A. Pflaum, *Die Idee der Liebe. Leone Ebreo*, Tübingen, 1926; Saitta, *La filosofia di Leone Ebreo*, Venezia, 1928. — P. Bembo: *Gli Asolani* (Venezia, 1530[2]); — B. Castiglione: *Il Cortegiano* ; — M. Equicola: *Libro de natura d'amore*; — A. Nifo: *De pulchro et amore*, Lugd., 1549; *Trattati d'amore del Cinquecento*, a cura di Zonta, Bari, 1912

(Scrittori d'Italia), che contiene scritti del Betussi *(Il Raverta)*, di Tullia D'Aragona *(Della infinità di Amore)* ecc. Per i precedenti storici della questione, oltre il vol. cit. del Pflaum, v. anche Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Münster, 1908 *Beiträge*, vol. VI, H. 6).

2. — Inizi del naturalismo: Pacioli: *Divina proportione*, ed. Winterberger (sull'ediz. del 1508), Vienna, 1889; su di essa Olschki, *Gesch. der neusprach. Liter.* cit. — Leonardo da Vinci: una ediz. dei manoscritti, in riproduzione fotografica, è stata fatta da Ch. Ravaisson-Mollien, in 6 voll. in folio, Par., 1881; scelte di scritti: J. P. Richter, *Literary Works of L. d. V. compiled and edited from the original manuscripts*, 2 voll., London, 1883; E. Solmi, *Frammenti letterari e filosofici di L. d. V.*, Firenze, 1899, *Trattato della pittura*, Roma, 1890. Su Leonardo: Duhem, *Études* cit., in 3 serie; Olschki, *Geschichte* cit.; Péladan, *La phil. de L. d. V. d'après ses manuscripts*, 1910; Gentile, *G. Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze, 1920; Croce: *Leonardo filosofo* (in *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di Storia della filosofia).*

3-4. — Scienze occulte: Oltre le opp. cit. di Pico della Mirandola e di Savonarola: Giov. Reuchlin: *Capnion sive de verbo mirifico*, libri III, Basil., 1494 (Tübing., 1514); *De arte cabbalistica*, libri III, Spirae, 1494 (Tübing., 1514); *Briefwechsel*, ed. dal Geiger, Tüb., 1875; — Agrippa di Netteisheim *De occulta philosophia*, 1510 (1531); *De incertitudine et vanitate scientiarum*, Colon., 1527 (1714, 1913); *Magische Werke*, 5 voll., 1916; Paracelso: *Paragranum*, Frankf., 1565; *Volumen Paramirum*, Strassb., 1575; *Opus Paramirum* Mühlhausen, 1562 (*Opera*, 1589-91, Ed. Sudhoff, München, 1924); — G. Cardano: *De rerum varietate; De subtilitate; De animorum immortalitate*, ecc. (in *Opera*, Lugduni, 1663). L'autobiografia, *De vita propria*, in *Opp.*, è stata ristampata a parte a Milano, nella traduz. del Mantovani, 1922; G. B. della Porta: *Magiae naturalis* libri XX, Neap., 1589; *Physiognomoniae; Caelestis Physiogn.*, 1603; per gli scritti astrologici e magici del Pomponazzi, del Weigel, del Bruno, del Campanella, v. in seguito, nella bibl. di questi autori; per gli scritti minori, v. citaz. del testo. — A. Maury, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au Moyen Âge* (1877, molto invecchiato); Dornseiff, *Alphabet und Magie*; Lehmann, *Aberglaube und Zauberei*; Boll, *Sterndeutung und Aberglaube*; Thornedicke, *History of magical science*; Cassirer, *Individuum und Kosmos* cit.; Berthelot, *Histoire de l'Alchimie* (molto specializzato).

III

1. — Sul Rinascimento e la Riforma: Oltre gli scritti cit. del Burckhardt, del Burdach, del Monnier, del Dilthey, del Cassirer: W. Pater: *Il Rinascimento*, Bari, Laterza; L. Schmidt, *Die Renaissance in Briefen von Dichtern, Kunstlern, Staatsmännern, Gelehrten und Frauen*, Leipz., 1909, 2 voll.; Bezold, *Staat und Gesellschaft des Reformationszeitalter* (*Kult. d. Gegenwart,* II, 5; tr. it., Venezia); Borinski, *Der Streit um die Renaissance und die Entstehungsgeschichte d. histor. Beziehungsbegriffe Renaissance u. Mittelalter* (*Bayer. Akad. d. Wissensch.*, 1919): Goetz, *Renaissance u. Mittelalter* (*Hist. Zeitschr.*, vol. 98); Id., *Renaissance und Antike* (ibid., vol. 113); Burdach, *Deutsche Renaissance*, Berlin, 1920²; — E. Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit. I B.: Einleitung. Renaissance u. Reformation*, München, 1927; Hauser, *Études sur la Réforme en France*, Paris, 1909; Imbart de la Tour, *Origines de la Réforme en France:* T. I, *La France moderne*, 1905; II, *L'Église catholique, la crise et la Renaiss.*, 1909 (fiacco e vuoto); Autin, *L'échec de la Réforme en France*, 1917; Viénot, *Hist. de la Réforme française*, 1926. Libri di storia generale su questo periodo: Kanke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, 1881⁶; Kaser, *Riforma e Controriforma* (tr. it., 1927); Hauser e Renaudet, *Les debuts de l'âge moderne. La Renaissance et la Réforme*, Paris, 1929 (gran parte dell'opera è dedicata alla storia del movimento spirituale). — Opere più speciali sulla Riforma: Dilthey, *Analys* cit.; Harnack, *Dogmengeschichte*; Troeltsch, *Protestantisches Christenthum und Kirche in der Neuzeit* (*Kultur d. Gegenw.*, T. 4). V. Anche: O. Scheel, *Die weltgeschichtliche Bedeutung der Reformation*, 1921. — Erasmo: *Enchiridion militis christiani; Colloquia; Encomium Moriae; De libero arbitrio Diatribè sive collatio; Hyperaspistes diatribè adversus servum arbitrium M. Lutheri; De sarcienda Ecclesiae concordia* (*Opera*, Ed. B. Rhenanus, Basil., 1540-41; Leiden, 1703-06); *Opus epistolarum*, Ed. Allen, Oxon., 1906 sgg. — Agricola: *De inventione dialectica* (1480, Colon., 1570). Epistolari, oltre quello di Reuchlin e di Erasmo cit., v. *Briefwechsel des* Beatus Rhenanus, ed. Horawitz e Hartenfelder, Lpz., 1886: *Briefwechsel des* Mutianus Rufus, ed. Krause, 1885. — Tommaso Moro: *De optimo reipubblicae statu deque nova insula Utopia*, Lovan.. 1516 (ed. Lupton, Oxoford, 1895). E. Dermenghem, *Th. Morus et les utopistes de la Renaissance*, Paris, 1927. — Lefè-

vre d'Étaples: le opp. filos. consistono in comenti all'Etica di Arist. (1498) e alla Metafisica (1505); d'ispirazione religiosa e filo-riformatrice: *Le nouveau Testament*, 1525; *Le Psautier de David*, 1925; *Commentari initiatorii in quattuor Evangelia*, 1522.

2. — Lutero: *Werke* (*Corpus Reformatorum*, in 60 voll., Weimar, 1883 sgg.). Su Lutero: Köstlin, *M. L.* 1903[5]; Denifle e Weiss, *Luther und Lutherthum in der ersten Entwicklung quellenmässig dargestellt*, Mainz, 1904 segg.; Grisar, *L.*, 3 voll., Freib., 1912-13; Scheel, *M. L., vom Katholizismus zur Reformation*, 2 voll., Tübingen, 1916-17; Müller, *L.s Werdegang bis zum Turmerlebnis*, Gotha, 1920; Böhmer, *Luther im Lichte der neueren Forschung*, Leipzig, 1918[5]; Buonaiuti, *Lutero*, Bologna, 1926; v. anche le opp. cit. del Dilthey e del Troeltsch.

3. — Zwingli: *Sämtliche Werke* (ed. *Corpus Reformatorum*: il *De vera et falsa religione* è nel III vol., Lpz., 1914, pp. 590-911). — Calvino: *Opp.* (ed. *Corpus Reformatorum*). Audin, *J. Calvin*, Paris, 1877[6]; Dyer, *The life of Calvin*, 1880; Doumerge, *J. C.*, 5 voll., Lausanne, 1899-1917. V. inoltre i libri del Dilthey e del Troeltsch cit.

IV

1-2. — Melantone: *Opp.* (ed. *Corpus Reformatorum*: sulla storia dei *Loci communes*, v. il testo); il miglior giudizio su M. è quello del Dilthey, op. cit. — Michele Serveto: *De trinitatis erroribus*, lib. VII, 1531; *Dialogorum de trinitate*, libri II, 1532; *Apologetica dissertatio pro astrologia* (Ed. Tollin, Berlin, 1880). — Fausto Socino: *Opera*, Irenopoli, 1656 (nella *Bibl. Fratrum Polonorum*, in 2 voll.; seguono le opp. di J. Crellii, J. Slichtingii e J. L. Wolzogenii). — *Opuscoli e lettere di riformatori italiani*, ed. Paladino (*Scrittori d'Italia*, Bari, 1913 sgg., 2 voll.: comprende principalmente il *Trattato del beneficio di G. Cristo* e le prediche di Ochino); — G. Valdès: *Le cento e dieci considerazioni*, Halle, 1860.

3. — I mistici della Riforma: Seb. Franck, *Cronica*, Strassb., 1531 (1536); *Paradoxa* (eingel. v. W. Lehmann, herausgegeb. v. H. Ziegler), Jena, 1919. — V. Weigel: *Libellus de vita beata*, Halle, 1612; *Nosce te ipsum* Newenstatt, parte, I, 1615; parti II e III, 1618; *Ein Büchlein vom Wege und Weise alle Dinge zu erkennen*, 1618; *Studium universale*, 1618; —

J. Böhme: *Aurora oder die Morgenröte im Anfang; Von den drei Prinzipien göttlichen Wesens; Mysterium magnum* (ed. Schiebler, Lpz., 1861² sgg.; ed. Claassen, ridotta, in 2 voll., Stuttg., 1885; Grabisch, München, 1905, le sole tre opp. cit.; tr. franc. St. Martin, Paris, 1800). Per un'enumeraz. compl. delle opere: Nobile, *J. Böhme e il suo dualismo essenziale*, Milano, 1928; Deussen, *J. B., über s. Leben u. s. Philos. Rede*, Lpz., 1911²; Boutroux, *Études d'histoire de la philosophie*, Par., 1897.

4. — Religione naturale: Giacomo Arminio: *Disputationes magnam partem S. theologiae complectentes, pubblicae et privatae*, Lugd., Batav., 1610; — Ugo Grozio: *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adversus Faustum Socinum*, Lugd. Batav., 1617²; *De veritate religionis christianae*, Par., 1627 (*Opera omnia theologica*, Amst., 1679, Basil., 1732); J. Schülter, *Die Theologie des H. G.*, Göttingen, 1919. Da consultarsi anche la sua maggiore opera giuridica: *De iure belli et pacis*, Par., 1625. — Giov. Bodin: *Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, Ed. Noak, 1857 (v. anche *Les six livres de la république*, 1577). Per le dottrine sulla relig. natur. del Campanella e del Cherbury, v. in seguito. Da ricordare anche G. Postel: *Quatuor librorum de orbis terrae concordia*, Paris., 1543; *Alcoranis seu legis Mahometi et Evangelistarum concordiae liber*, 1543; *Absconditorum e constitutione mundi clavis.*

V

1-3. — Sugli aristotelici del '500: F. Fiorentino, *Pietro Pomponazzi. Studi storici su la scuola bolognese e padovana del secolo XVI*, Firenze, 1868; Mabilleau, *Étude historique sur la phil. de la Renaiss. en Italie. C. Cremonini*, Par., 1881; R. Charbonnel, *La pensée italienne du XVIe Siècle et le courant libertin*, Paris, 1919. — P. Pomponazzi: *Tractatus de immortalitate animae*, 1516 (ristamp. dal Gentile); *Apologia, Defensorium*, 1519; *De fato, libero arbitrio et praedestinatione; De naturalium effectuum admirandorum causis sive de incantationibus liber* (questi due ultimi riuniti in *Opera*, Basil., 1567). Sul P., oltre gli scritti cit.: L. Ferri, *La psicologia di P. Pomponazzi*, Roma, 1877; A. H. Douglas, *The philos. and. psychol. of. P. Pomponazzi* Cambridge, 1910; Cassirer, *Individ. u. Kosmos* cit. — Agost. Nifo: *De intellectu et daemonibus*, Venet., 1492; *De infinitate primi motoris*, Ven., 1504; *Tractatus de immortalitate animae contra Pom-*

ponatium, Ven., 1518; *De pulchro et amore*, Romae, 1531; *De regnandi peritia*, Neap., 1523. — Andrea Cesalpino: *Peripateticarum quaestionum*, libri V, Venet., 1571 (con annessa *Daemonum investigatio peripatetica*). — Giac. Zabarella: *De rebus naturalibus*, libri XXX, Pad., 1589; *Physica*, Pad., 1601 (*Opera*, Leyden, 1587, che comprendono anche gli scritti di logica e la polemica col Piccolomini). P. Ragnisco, *Pomponazzi e Zabarella*, Venezia, 1887. — Cesare Cremonini, *Explanatio proemii Aristotelis de physico audito*, Patav., 1596; *Disputatio de caelo*, Venet., 1613; *De calido innato et semine*, Lugd., 1634; *De imaginatione et memoria*, Venet., 1644; *Tractatus tres: de sensibus externis, de sensibus internis, de facultate appetitiva*, Venet., 1644. Sul C., v. il vol. cit. del Mabilleau e quello del Fiorentino. Corsi inediti dei peripatetici del '500 sono stati riassunti ed esaminati dai due storici testè citati.

4. — Poetiche del Cinquecento: Spingarn, *La critica letteraria nel Rinascimento* (tr. it. Fusco), Bari, 1905; Toffanin, *La fine dell'Umanesimo*, Torino, 1920; Croce, *Estetica* (parte storica); L. Russo, *La critica letteraria italiana e la poetica del Rinascimento* (in *Problemi del metodo critico*, Bari, 1929). — L. Castelvetro: *Poetica di Aristotele volgarizzata et esposta*, Vienna, 1570. — Girolamo Fracastoro, *Naugerius sive de poetica* (in *Opera*, Venet., 1555, in 2 voll.). — Francesco Patrizzi: *Della poetica. La deca disputata*, Ferrara, 1586; T. Tasso: *Discorsi dell'arte poetica; Discorsi del poema eroico* (*Prose*, ed. Le Monnier, 1875). Sulle altre numerose poetiche del tempo, v. le indicazioni bibliografiche nello Spingarn e nel Toffanin.

5. — Dottrine sulla storia: Bodin: *Methodus ad facilem historiae cognitionem*; F. Patrizzi: *Della historia. Diece dialoghi*; Seb. Fox. Morzillo: *De historiae institutione*; Ant. Viperano: *De scribenda historia*; Franc. Robertelli; *De scribendis historiis.* (Tutti questi scritti, insieme con molti altri del tempo sono raccolti in *Artis historicae penus octodecim scriptorum tam veterum quam recentiorum monumentis*, Basil., 1589). Sull'Istorica, v. Croce, *Teoria e storia della Storiografia* (4° vol. della *Filosofia dello Spirito*).

VI

1. — Politici del '500: F. de Sanctis, *Storia della letterat. italiana* (ed. Croce); Croce, *Teoria e storia della storiografia* (*Filos. dello Spirito*, IV); *Storia dell'età barocca in Italia*, Bari,

1929; Toffanin, *Machiavelli e il tacitismo*; Meinecke, *Die Staatsräson.* — Machiavelli: *Il Principe; Discorsi sopra la prima Deca di T. Livio; Istorie fiorentine* (tutte le opere. Ed. Mazzoni e Casella, Firenze, 1929) Villari, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*, 3 voll., Firenze, 1877-82 (ristamp., 1928); F. Ercole, *La politica di Machiavelli*, 1926; F. Chabod, *Sulla composizione de* «Il Principe» *di N. M.*, 1927; Russo, *Problemi del metodo critico*, Bari, 1929; *Ritratti e disegni storici da Machiavelli a Carducci*, Bari, 1937. — Guicciardini: *Storia d'Italia; Opere inedite* (ed. Canestrini, Firenze, 1857; comprende le *Considerazioni intorno ai discorsi del Machiavelli sopra la prima Deca di T. Livio* e i *Ricordi politici e civili*). — Giov. Bodin, oltre gli scritti già citati: *Les six livres de la République*, Par., 1577, 1583 (su di lui, Jellineck, *Allgemeine Rechtslehre*, 1905²). — Giov. Altusio: *Politica methodice digesta et exemplis sacris et prophanis illustrata*, Herborn, 1603, ampliata, Gröning., 1610. (Gierke, *Joh. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, in *Untersu chungen zur deutschen Staats-und Rechtsgesch.*, Breslau, 1880). — Giov. Botero: *Della ragion di stato*, in 10 libri, Venezia, 1659, con annesso *Delle cause della grandezza delle città*, in 3 libri. A. Breglia, *Botero Economista*, 1928). — Alb. Gentile: *De jure belli*, libri III, Hanoviae, 1612. — Ugo Grozio, oltre gli scritti teologici cit., *De jure belli et pacis*, Par., 1625 (Stahl, *Gesch. der Rechtsphilosophie*).

VII

1. — N. Copernico: *De revolutionibus orbium caelestium*, libri VI, Nürnberg, 1543 (Thorn, 1891); *Inedita coppernicana*, ed. Curtze, Leipzig, 1878, sgg. — Ticone Brahe: *de mundi aetherici recentioribus phaenomenis*, 1588; *Epistolarum astronomicarum*, 1596; *Astronomiae instauratae Mechanica*, 1598 (*Opera*, Praga, 1611, Francof., 1648).

2. — M. Palingenio Stellato: *Zodiacus vitae*, Basil., 1537. — Francesco Patrizzi, oltre le opere citate sulla poetica e sulla storia: *Discussiones peripateticae*, 4 voll., Basil., 1581; *Nova de universis philosophia*, Ferr., 1591 (su di lui, Fiorentino, *B. Telesio, ossia studi storici su l'idea della natura nel Risorgimento Italiano*, Firenze, 1872-4, 2 voll.).

3. — B. Telesio: *De natura rerum iuxta propria principia* (ed. Spampanato, Roma, 1910 sgg.): *Varii de naturalibus rebus libelli ab Ant. Persio editi*, Venet., 1590. Fiorentino, *B. Telesio*

cit.; G. Gentile, *B. T.*, Bari, 1911; E. Troilo, *La filos. di B. T.*, 1913.

4. — G. Bruno: *Opere italiane*, Ed. Wagner, 1829; ed. de Lagarde, Götting., 1888-89; ed. Gentile (in 2 voll., *Classici della filos. moderna*); *Opera latine conscripta publicis sumptis edita*, rec. Fiorentino, Tocco, Vitelli, 1880-1891. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bari, 1908; F. Tocco, *Le opere latine di G. Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Firenze, 1889; Dilthey, *Analyse* cit.; E. Troilo, *La filosofia di G. B.*, Torino, 1907; Gentile, *G. B. e il pensiero del Rinascimento*, 1920; Spampanato, *Vita di G. B.*, Messina, 1921 sgg. (2 voll.): L. Olsckhi, *G. B.*, Bari, 1927. — G. C. Vanini: *Amphitheatrum aeternae providentiae*, Ludg., 1615: *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis*, libri IV, Par., 1616; *Le opere di G. C. Vanini e le loro fonti*, a cura di L. Corvaglia, 2 voll., 1933-1934.

VIII

1. — Lud. Vives: *De disciplinis*, libri XII, 1531 (Neap., 1764); *De ratione dicendi*, 1533, *De anima et vita*, Lugd., 1555 (*Opera*, Basil., 1545, Valencia, 1782-1790). — M. Nizolio: *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos*, libri IV (o *Antibarbarus philosophicus*, Parma, 1553, Francof., 1671, 1674). — Pietro Ramo: *Institutionum dialecticarum*, libri III, Par., 1553; *Aristotelicae animadversiones*, Par., 1543; *Dialectique*, Par., 1555.

2-4 — Montaigne: *Théologie naturelle de Raymond Sebonde*, Paris, 1659, *Les Éssais*, 1582, 1587, 1588, 1595 (ed. moderne, Leclerc, 1865; Dezeimeris, 1870; Motheau, 1873; ecc.). Strowski, *Montaigne*, Paris, 1906; Villey, *Les sources et l'évolution des Essais de M.*, 2 voll., Par., 1908; Weigand, *M.*, München, 1911: U. Segre, *Montaigne per l'anima moderna*, Pisa, 1928. Sanchez, *Quod nihil scitur*, Lugd., 1581. Menendez y Pelayo, *Ensayos de critica filosofica*, Madrid, 1892. — P. Charron, *Trois vérités contre les athées*, 1593; *De la sagesse*, Bordeaux, 1601 (Dijon, 1801).

IX

1. — Sulla Controriforma: E. Gothein, *Reformation unp Gegenreformation*, München, 1924 (tr. it., Venezia); Croce, *Storia dell'età barocca in Italia*, Bari, 1929. Fonti: Sarpi, *Storia del Concilio Tridentino*; Pallavicino, *Istoria del Concilio di Trento*. — Ignazio di Lojola: *Esercizi spirituali*. Gothein, *Staat und Gesellschaft des Zeitalters d. Gegenreformation* (*Kult. d. Gegenw.*, II, 5; tr. ital. Thiel, Venezia, 1928). J. Brucker, *La compagnie di Jesus* (l'A. è un gesuita), Par., 1919). — Franc. di Sales: *Introduction à la vie dévote* 1609; *Oeuvres*, Annecy, 1892 sgg. — Teresa di Gesù: *Opere ascetiche*, Modena, 1878.

2-3. — R. Bellarmino: *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, Ingolst., 1586 sgg.; *De officio principis christiani*, Romae, 1619.

4. — F. Suarez: *Metaphysicarum disputationum*, Salamanca, 1597; *Tractatus de legibus ac deo legislatore*, Coimbra, 1612 (*Opera*, in 23 voll., Lione, 1632 sgg.; Venet., 1740 sgg.; Parigi, 1856 sgg.).

5. — L. Molina: *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, praevidentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, Antverpiae, 1595.

6. — Politica dei gesuiti: B. Spaventa, *La politica dei gesuiti nel secolo XVI e nel XVII*, Milano, 1911. Oltre gli scritti di Bellarmino, Suarez cit., G. Mariana: *De rege et regis institutione*, Toledo, 1598 (Magonza, 1605).

X

1. — T. Campanella: *Philosophia sensibus demonstrata cum vera defensione B. Telesii*, Neap., 1590; *De sensu rerum et magia*, Francof., 1620 (*Del senso delle cose e della magia*, da un ms. ined. ed. Bruers, *Classici della filos. moderna*, Bari, Laterza); *Apologia pro Galilaeo mathematico florentino*, Francof., 1622; *Realis philosophiae epilogisticae*, partes IV, Franc., 1623; *Astrologica*, Lugd., 1629; *Atheismus triumphatus sive reductio ad religionem per scientiarum veritates*, insieme con *De Praedestinatione, electione, reprobatione et auxiliis divinae gratiae*, e *De gentilismo non retinendo*, Roma, 1530; *Universalis philosophiae*

seu methaphysicarum rerum iuxta propria dogmata, Par., 1638; *Monarchia Messiae*, 1633; *Monarchia hispanica*, 1640; *La città del sole* (ed. Solmi, Modena, 1904); *Scritti italiani*, ed. D'Ancona, 1854; *Poesie* (Ed. Gentile, Bari, 1915); *Lettere* (ed. Spampanato, Bari, 1927). L. AMABILE, *Fra T. C. e la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, 3 voll., Napoli, 1883; J. KVACALA, *Th. Camp.*, 1909; BLANCHET, *Campanella*, Par., 1920; C. DENTICE, *T. C.*, Firenze, 1921.

2. — H. di Cherbury: *The life of Edward, Lord H. Ch., written by himself*, ed. Walpole, 1764 (ed. Lee, Lond., 1886; tr. franc., 1863); *Tractatus de veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et falso*, Par., 1624 (Lond., 1633); *De religione gentilium errorumque apud eos causis*, Amstel., 1663.

3. — Sforza-Pallavicino: *Del bene*, libri IV (Ed. Milano, 1831, in 2 voll.). Per la sua *Ist. del Conc. di Trento* v. capitolo precedente.

INDICE DEI NOMI

Sono omessi i nomi della *Nota bibliografica*; gli scrittori moderni sono citati solo dove si discute qualche loro interpretazione storica; degli autori del Rinascimento è citato il nome, invece del cognome, quando il primo è reso più familiare dall'uso. I numeri in corsivo indicano le pagine in cui si parla diffusamente dei rispettivi autori.

INDICE DEL VOLUME SECONDO